مفاتيح

محمّد محجُوب

هيدغر ومشكل الميتافيزيقا

دار الجنوب للنشر - تونس

مفاتيح

سلسلة يُديرهَا

حسين الواد

هيدغر ومشكل الميتافيزيقا

محمّد محجوب

هيدغر ومشكل الميتافيزيقا

دار الجنوب للنشر - تونس

SUD EDITIONS
79 نهج فلسطين ـ 1002 تونس
الهاتف : 782.991 / 785.179
ISBN: 9973-703-47-2

إلى روح والـدتــي

" ... كالشمس لو انْتَقَبَتْ يسيرا، لاستعلنت كثيرا، فلما أمعَنت في التجلّي احتجَبت، وكان نورُها حجابَ نورِها... "

الشيخ الرئيس

أبو علي بن سينا

تـوطـئـة

" بعيد صدور **الوجود والزمان**، سألني صديـق لي شاب، " متى تكتبون أخلاقا ؟" "

م.هيدقر
رسالة في الانسانوية

ليس بمقدورنـا اليـوم أن نتجـاهل الكثافـة الجداليـة الـتي أضحـت تـرافق كل حديث عن هيدقر. فلا أقلّ – في هذا الصدد – مـن التذكـير بـأهم الكتـب والمقـالات الـتي أذكـت حـول صـاحب **خطـاب الجامعـة**[1] ضجة امتدت الى الصحف والدوريات الاعلامية فحولت هيدقـر والنازيـة الى مُتردم لا يكاد يغادره أحد[2]. ولعله يمكننا تصنيف النصوص اللافتـة –

1- **خطاب الجامعة** هو الخطاب الذي ألقاه هيدقر لدى توليه مهام رئاسة جامعة فريبورغ في 27 ماي 1933، ويحمل هذا الخطاب العنوان المعروف: *Die Selbstbehauptung der deutschten Universität* . ولقـد ظلّ هـذا الخطـاب، إلى تـاريخ قريـب نسـبيا، غـير معروف أو يكاد: إذ نشـر أول مـرة سـنة 1933 ومـرة ثانيـة سـنة 1934. وسرعان مـا أوقف توزيع هذه النشرة الثانية من قبل السـلط النازيـة. لذلـك يلاحـظ ف. فيديي (F. Fédier) أن هذا الخطاب يظلّ من النصوص المغمورة. (أنظر مجلة *Le Débat* عـدد 27 بتاريخ نوفمبر 1983 ص 73). و لم يعد نشـر هـذا النـص إلا سـنة 1983 ضمـن كتيـب يحتوي كذلك نصا ثانيا كتبه سنة 1945 بعنوان: رئاسة الجامعة 1933--1934: أحـداث وتـأملات: *Das Rektotat 1933-1934: Tasachen und Gedanken*، نشـرة كلوسترمان، فرانكفورت). فأمّا النص الأول، **خطاب الجامعة**، فترجم إلى الفرنسية على يدي ج. قرانال سنة 1982، وأما النص الثاني فترجم صحبة النص الأول مرة ثانية على يدي ف. فيديي ضمن مجلة *Le Débat*، المعطيات المذكورة أعلاه.

2-ان قائمة الأعمال التي عنيـت بهـذه المسـألة أطـول مـن أن تحصـر في حـدود هـذا الهـامش وبخاصة اذا ما اعتبرنا ضمنها ما صدر علـى أعمـدة الصحافـة مـن أصـداء لهـذا الجـدل . لذلك سنشير الى العناوين الدالة من بينها، تلك التي مثلت مراحل هامة ومحطـات حاسمـة بالنسبة الى غيرهـا مـن الكتابـات في نفـس الموضـوع: ولعلـه يمكننـا في هـذا الصـدد أن نلاحظ أن كتاب ف.فارياس هو الذي يمثل بحق المنعرج الحاسـم الـذي مكـن مـن رفـع مشكلة العلاقة -- الفضيحة: هيدقر والنازية، الى مستوى المسألة المركزية في علاقة القراء، ولا سيما الفرنسيين بهيدقر . ذلك ما أكـده هـ.أوط عندمـا كتـب: " وفي فرنسـا فقـد انطبقت السماء على الأرض(...) . ان كتاب فارياس لا يواكب آخر المعطيات، ولكنـه مايزال -- بالنسبة الى فرنسا -- على غاية من الجدة " (أورده ج.م.بـالميي ضمـن الملحـق الذي اضافه الى كتاب هـ.أوط: **مارتن هيدقر: عنـاصر سيرة** . ويعـني ذلـك خاصـة أن الجدل المتعلق بهيدقر والنازية ليس جـدلا جديـدا، فلقـد اسـهم فيـه، منـذ سـنة 1946،

في هذا الباب – بحيث يتحدد كل منها بحسب مستوى نظره الى المسألة، ولا سيما من جهة ما فيها من العلاقة بين ما يؤاخذ به هيدقر من سلوك سياسي طيلة رئاسته لجامعة فريبورغ[3] وبين ما كتب هيدقر، قبل هذه

موريس دي قندياك، ف .دي توارنيكي، ك.لويث، وايريك فايل (سنة 1947) وج.بيار فاي (سنتي 1961 و 1962) وغيرهم ممن لا نذكر لأن الغاية هاهنا ليست ذكرهم، ولكن يظل كتاب ف.فارياس هو المدخل الفرنسي " الجذري " الى قضية العلاقة بين هيدقر والنازية والى مسألة الالتزام السياسي لصاحب **الوجود والزمان** . ذلك ما يعترف به ج.م.بالميي وهو مع ذلك من أول الذين صنفوا في هذه المسألة في فرنسا حيث وضع سنة 1968 كتابه المعروف: **المؤلفات السياسية لهيدقر**، منشورات " لارن "، باريس . ويمكننا أن نضيف الى كتاب ف.فارياس الذي وضع بالاسبانية قبل أن يترجم الى عديد اللغات كتاب هـ. أوط الذي اشرنا اليه آنفا والذي صدر باللغة الالمانية سنة 1988 وترجم الى الفرنسية عن دار بايو (Payot) وصدر بباريس سنة 1990 .
ان هذين الكتابين هما المعتمد الرئيسي لكل باحث في الالتزام السياسي الهيدقري . ولكن ذلك لا يجب أن يلهينا عن جانب آخر هام من الكتابات، ألا وهي الكتابات التي حاولت دراسة هذا الالتزام من خلال تفكير هيدقر نفسه، وبصرف النظر عن الوثائق والأحداث التاريخية . وهنا تجدر الاشارة مثلا الى كتاب أدورنو: **رطانة الأصالة** (الترجمة الفرنسية عن دار بايو، سنة 1989)، وكتاب ب.بورديو: **الأنطولوجيا السياسية لمارتن هيدقر**، مينوي، باريس 1988، وكتاب د.جانيكو: **ظل ذاك التفكير**، ميلن، 1990، ومقدمة ج.هابرماس للترجمة الالمانية لكتاب فارياس، وعنوانها: **مارتن هيدقر، الأثر والالتزام**، الترجمة الفرنسية، منشورات سارف، 1988).

3- أ – أما في ما يتصل بمدة هذه الرئاسة فقد انتخب لها هيدقر يوم 22 أفريل 1933 ولكنه شرع في ممارستها انطلاقا من 27 ماي 1933 واستقال منها في 23 أفريل 1934 .
– ب – وأما عن المؤخذات التي يؤاخذ بها هيدقر خلال فترة رئاسته للجامعة فهي كثيرة، وحول اثباتها تدور المجادلات والمناظرات المختلفة المستظهرة بالوثائق حينا والمنتصرة بالشهادات أحيانا والمتأولة لكل ذلك أحايين . ولعله يمكننا اجرائيا أن نبوب هذه المؤاخذات الى صنفين كبيرين: أولهما يتعلق بمساهمته في اضفاء شرعية فلسفية وبوجه عام شرعية نظرية على النازية وذلك من خلال النصوص التي وضعها والتي أكدت أن نظام هتلر جدير بالاحترام فكريا . وثانيهما يتعلق بالأفعال المادية المنسوبة اليه خلال تلك الفترة والدالة على اصطفافه وراء التعليمات الرسمية " كحثه الطلبة على التمرد على أساتذتهم ممن اعتبروا مفرطين في الرجعية في معايير النظام السياسي الجديد ومساهمته في اعادة كتابة لائحة الجامعة على أساس المبادئ الهتلرية، واجرائه التحية النازية داخل المعسكر الجامعي، ونشر أخبار وطرد أشخاص مظنون فيهم بمناهضة النازية، وتعاطي أنشطة مختلفة للدعاية الى النازية ... (أنظر مقال ر.فولين ضمن مجلة *Les temps modernes* بعنوان: " بحوث حديثة حول علاقة مارتن هيدقر بالنازية " *Recherches récentes sur la relation de Martin Heidegger au National-socialisme*، عدد 495 لسنة 1987، ص 56 وما يليها.

الفترة وبعدها مما قد يعتبر تمهيدا وتأسيسا نظريا أو تبريرا لها وتعقيبا عليها.

لذلك لا مناص من التمييز بين مستويين من النظر في المسألة:

- مستوى لا يعمد الى الربط بين الوقائع التاريخية ذات الدلالة السياسية المحيلة على حقيقة الموقف السياسي وعلى حدود الالتزام العملي لهيدقر من جهة والفكر الذي كان يعتمل فلسفيا قبل رئاسة الجامعة وبعدها من جهة ثانية . ومثل هذا الموقف هو الذي يمكن أن نجد له عبارة ضمن خاتمة مقال ب.أوبنك: **هيدقر والنازية، مرة أخرى،** حيث يقول: " اني أعتبر اليوم أن الفلسفة لا تقينا خطأ التقدير . ولكنها تمكننا، بعد حصول الخطإ، من تحليله واستخلاص العبر منه "[4]. فلا تبدو الفلسفة مدركة لآليات الفعل مقدرة لمدى مطابقته لغايات الفكر، ولذلك كان خطأ التقدير - متى حصل - خطأ الفاعل لا خطأ الفيلسوف.

- وأما المستوى الثاني فيقوم على مثل هذا الربط الذي يحترز منه الموقف الأول. فعنده أن الموقف السياسي النازي هو قبل كل شئ فكر متحفز الى النازية، فلا حرج مثلا من الحديث عن " الاستتباعات السياسية لفلسفة الوجود (*existence*) **لدى هيدقر** "[5] ولا حرج من تتبع هذه العلاقة في أدق خصائص تفكيره، في أسلوبه مثلا أو فيما تخيره من الألفاظ والمفاهيم وفي المربى المشبوه لتلك الأدوات اجمالا . هكذا ينكشف التفكير في الوجود **سياسة وجود** (*Politique de l'Etre*)[6]، ويصبح النظر في **علاقة الأثر والالتزام**، شرطا لفهم الأثر

4-بيار أوبنك، هيدقر والنازية، مرة أخرى، ضمن مجلة *Le Débat* عدد 48 بتاريخ جانفي/فيفري 1988، ص 123

5-ذاك هو عنوان مقال لكارل لويث K.Lowith، صدر بمجلة *Les temps modernes*، عدد 14 (1946-1947) . ومن المعلوم أن ك.لويث تلميذ هيدقر .

6-ذاك هو عنوان كتاب ر.فولين (R.Wolin): **سياسة الوجود: الفكر السياسي لمارتن هيدقر** *Politique de l'Etre, la pensée politique de M.Heidegger*, Ed.KIME, Paris, 1992, 292 p.

والالتزام (*L'oeuvre et l'engagement*)[7] . فاذا ما رام أحدهم فصلا بينهما، لم يكن له ذلك الا بأن يقبل على الأقل أن فكرا في عظمة الفكر الهيدقري لا يبيح لنا التجاوز عما وقع فيه صاحبه من الممارسة السياسية والانتماء الحزبي، فانه " يمكننا أن نغفر للكثير من الألمان (ما اقترفوه)، ولكن ثمة من الألمان من يعسر أن نغفر لهم، من العسير أن نغفر لهيدقر "[8]. فاما أن فكر هيدقر يؤدي الى النازية بتأسيسها واقتضائها وبتأييدها والانتصار اليها، أو أنه - على الأقل - ينتقص بأن عبقريته لم تصن هيدقر من الوقوع في هاوية تلك النازية عينها: ففكر هيدقر لا يؤاتيه أن يصدر عمن كان - يوما ما - نازيا.

ولكن جوهر المشكل يتعلق بحدود المقاضاة عينها، وبافتراضاتها الأساسية. ليس في نيتنا أن نستوفي جوانب الجدل الذي دار ويدور حول هيدقر والنازية. فذاك قصد يفوق مطمح هذا العمل، ولكننا نحب أن نبين أن المقاضاة لا تقف على عين الأرض التي يقف عليها الفكر المشتق من **الوجود والزمان**. ذلك أن المقاضاة يسيرها مبدأ اشتقاق العملي من النظري: وعندها أن جوهر الفعل المطابقة، مطابقة تقانة الفعل للفعل، ومطابقة الفعل للغاية التي ترسم للفعل ومطابقة غاية الفعل لقيمة الوجود. ولكن جوهر الفعل لا تعطيه مستويات المطابقة، وانا " لما نزال دون اعتبار جوهر الفعل بما يفي به من الحسم "[9].

ان مقاضاة هيدقر تتم وفق مأخذين متداعيين:

---

7 -ذاك هو عنوان المقال الذي صدر به ج.هابرماس الترجمة الالمانية لكتاب ف.فارياس، وقد ترجم هذا المقال الى الفرنسية وصدر لدى سارف سنة 1988 .

8- ا.ليفيناس، أورده آلان دافيد ديباجة لمقاله: " أن نغفر لهيدقر ؟ " ضمن **رياضات الصبر** *Exercices de la patience*، عدد 3-4، ربيع 1982، ص 189 .

9 -م.هيدقر، **رسالة في النزعة الانسانية**، *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966, p.73 . وانتا نورد نفس عنوان هذه الرسالة مترجما أحيانا الى **رسالة في الانسانوية**، تعبيرا عن حرجنا لا عن حرجه

أ – ان الالتزام النازي فعل فلسفي[10] وينهض له الفكر الهيدقري سندا وأساسا

ب – وحتى الانفكاك عن هذا الالتزام، فليس من الجدية بما يسمح بمعاينة مداه الفلسفي.

لذلك يتعلق الأمر – لدى المأخذ الأول – بأن نجد – ضد النص الهيدقري – جذورا يحملها هذا النص عينه، هي جذور الالتزام النازي الفلسفية. ولذلك ايضا يتعلق الأمر – لدى المأخذ الثاني – بأن لا نجد – ضد النص الهيدقري – اي اعتبار نقدي يكشف النازية الى حقيقتها الميتافيزيقية ضمن تاريخ الوجود ويكذب دعوى "الفتح" لديها بردها الى حجم المواصلة العمياء عما تواصل. فكأن الأثر الهيدقري (*L'oeuvre*) شاهد عليه بالالتزام، ولكنه غير شاهد له ببطلان الالتزام، شاهد عليه بالتورط، غير شاهد له بالاستعادة النقدية لتجربة التورط تلك. فمتى تعلق الأمر بالاستدلال على جدية الالتزام السياسي من خلال الاضطلاع "السياسي" برئاسة الجامعة، والتخطيط "السياسي" لموقف الجامعة، كان ذلك بتأويل الموقف الهيدقري قولا فلسفيا هو مربى للالتزام ومقدمة نظرية له. فان الموقف العملي (ولا سيما السياسي) لا يكون موقفا بحق الا أن ينتسب الى المفهوم، ومتى تعلق الأمر بالاستدلال على عدم جدية الالتزام الفكري ضد النازية، كان ذلك بجحد الموقف الفلسفي وعدم سماع دعواه: فان نقد النازية لا يمكن أن يقبل الا أن يكون نقدا أخلاقيا وتقويميا. وهاهنا المفارقة المرافقة لكل خوض في هذا الملف: فان المحاسبة الهيدقرية للنازية ليست عرضا لها على محكمة الذوق وموازنة بمكيال القيمة، بل يتعلق الأمر لديه بالنفاذ الى المجال الذي يسبق كل تقويم ويستبق كل بنية للتذوق. لذلك لا يمكن لمثل هذه المحاكمة أن يعتد بها

10–لاشك أن القارئ قد انتبه الى أن عبارة " الفلسفة " و" الفلسفي "، انما تؤخذ في المعنى العام، بعيدا، أو ما يزال بعيدا، عن التمييز بين الميتافيزيقي واللاميتافيزيقي، وهو التمييز الذي سنحفل به لاحقا . .

دليلا على أي تنح عن النازية. اذ ليست النازية في تقدير النـاس الا نوعـا من أنواع الموقف العملي لا يختلف عن أي التزام حزبي وعـن أي انخـراط في الممارسة السياسية: فلا يمكن أن يحاسب الا ضمن اطار المفاضلة وأفـق التقويم.

ولكن "نقد" النازية لم يكن ممكنـا لـدى هيدقـر مـن عـين المنظـور الذي تتبلور به النازية كنازية، أي مـن منظـور الفكـر الميتـافيزيقي الـذي كان يحمل نيتشه (بما هو المرجع الذي ادعته النازية لنفسها) ويبلغ بـه الى أقصى مداه. لذلك فان التقويم كجوهر لهـذا الفكـر، لا يمكـن أن يكـون موصل النازية بنقد النازية.

جوهر المفارقة إذن قائم في كون نقد النازية، لا يمكن أن يقبل، بل لا يمكن أن يسمع[11] الا اذا ما اضطلع بالنازية كصنف فقط، أي اذا ما قام قبالتها كصنف آخر لا تغنيه آخرتيه عن أن يكـون – رغـم كـل شـئ – صنفا متاحا لفضولنـا. إن هـذا النقـد المسموع هـو الـذي يغـادر النازيـة أخلاقيا ويمجها ذوقيا داخل منظومة تقويمية مـا هـي الا احـدى تناهيـات الوجود الميتافيزيقي[12].

فاذا ما نهض للنازية النقد الحقيقي الـذي يلزمهـا حـدود الظـاهرة المشتقة، ويرجعها الى مزنى الانسال الفلسفي/الايديولوجـي، وهـي تظـن نفسها بداية بكرا أصيلة، لم يكن في هـذا النقـد موقـف سياسـي يسـمع: **فالنقد المسموع ليس نقدا حقيقيا، والنقد الحقيقي ليس نقدا مسموعا.**

لذلك تظل مسألة هيدقر والنازية مسألة موكولة الى مقـادير سـوء الفهم وسوء التفاهم، في أحسن الحالات، أي في حالات حسن النية. فأن هيدقر قد كان نازيا، فذلك أمر لم يعد، بل لم يكـن ابـدا مشـكوكا فيـه.

11–أنظر مقال بيار أوبنك المشار اليه في الهامش الرابع مـن هوامـش هـذا التصديـر، فالعبـارة مقتبسة منه، ص 121 .

12–لذلك فان الفكر الذي يريد نقد النازية بوصفها نسلا ميتافيزيقيا، لايمكنـه أن ينجز مثـل هذا النقد من منظور الميتافيزيقيا نفسها .

وأن هيدقر قد أخضع -- بعد تركه رئاسة الجامعة – النازية الى نقد حقيقي فأدمج تجربة الخطإ في صلب التفكير، وسلب المذهب السياسي ومراجعه الفلسفية المزعومة كل ادعاء للجدة المنشودة، ورفع مشكل الفعل الى المقام (*éthos*) الذي يليق بطرحه ويمكن منه ادراك حقيقته مقابل زيف التفريعات الميتافيزيقية التي أرست امكانها المدرسة الأفلاطونية، فتلك أمور لا يجحدها الا من لا يقرأ.

لذلك كان السؤال عن الأخلاق، متى صدورها، قد لا يدل على غربة[13] **الوجود والزمان** عن مجالها بقدر ما يدل على سياق تقبل الكتاب اذ كان محكوما بتوقع الفروع المترتبة عن أي أنطولوجيا واستعجال صدورها. ولعل ذلك السياق بما فرضه من كيفية في الانصات هو الذي حول قراءة الالتزام السياسي لصاحب الوجود والزمان باشتقاقه من الأنطولوجيا الأساسية **للوجود والزمان**، ولعله هو أيضا الذي أصم الناس عن أن يجدوا في استعادة العدمية الأوروبية وفي قراءة نيتشه -إجمالا- محاسبة للنازية، فان هذا النقد قد بات يصدر، الآن، لا عن الأنطولوجيا الأساسية وإنما عن احدى مهمتيها: تحطيم تاريخ الانطولوجيا . هو لم يعد يصدر، إذن، عن سياق معروف.

فهل من حاجة اذن الى أن نبين – لدى هذا الحد -- أن كل تساؤل دوري عن هيدقر هل كان أم لم يكن نازيا ليس الا تذكيرا دوريا بأنه قد كان، وأن كل تكرار للمحاكمة ليس الا تكرارا للادانة يفضي في كل مرة الى تجديد الشكوك، كما يقول ج.قرانال[14] أي الى اتاحة محاكمة أخرى.

13--أنظر: دانيال مويس: Danielle Moysse," La morale bouleversée: la question de l'éthique chez Martin Heidegger", in *Etudes Heideggeriennes*, Vol 8, 1992 , p.103

14--ج.قرانال، Gérard Granel, La guerre de sécession, in *Le Débat*, n° 48, Année 88, pp.142 à 168 .

مقدمة

"Φοβοῦμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα ξυνιῶμεν, τί τε διανοούμενος εἶπε πολὺ πλέον λειπώμεθα,..."

أفلاطون

ثياتيتوس، 184 أ

كيف يمكن أن نقدّم هيدقر؟ بل كيف يمكن أن نقدم لكتاب يقدم هيدقر ؟ فما هذا التقديم بالأمر الهين، وان التردد على عتبته لأبعد ما يكون عن اقتصاديات الأسلوب وآداب الاستهلال. بل لعلنا - على اختلاف المقام - لدى موقف الرهبة لسقراط، اذ يذكر برمانيدس، فيخاف أن يظل فكره مستغلقا عليه ... فالذي بيننا وبين هيدقر مسافة لغة لا تطويها الترجمة[1] وأبعاد فكر لا يصاغ على صورة قضايا

1- هكذا، فالذي بيننا وبينه، اللغة التي نتكلمها نحن، قبل اللغة التي يتكلمها هو، بل ان الذي بيننا وبينه ليس اختلاف اللغتين والمسافة التي تفصل بينهما كما تفصل بين كل لغتين مسافة . وانما الذي بيننا أن تلك المسافة لا تطويها الترجمة، مهما أغلظنا " شرائط الترجمان "، لأن الأمر - لدى منتهاه - لا يتعلق بهذا اللسان أو ذاك، بل يتعلق بالقول عينه، عن أي موقف يصدر: فهل من حاجة بنا الى أن نذكر بأن كلمات هيدقر عن الترجمة ليست أقاويل تصف للترجمة أوفق التقنيات . وهل من حاجة بنا الى أن نذكر بأن أعمق ما قيل في الترجمة انما يحولها عن معالجة الألسنة الى ملابسة المعنى ومعاشرة الشئ و الانطلاق منهما للقول . اقرأ: " نحاول ترجمة قولة أناكسيمندر . ويقتضي ذلك أن نستقدم ما تقوله الاغريقية الى لغتنا الألمانية: لأجل ذلك لابد لفكرنا أن ينتقل هو نفسه، قبل كل نقل، الى أمام ما تقوله الاغريقية " (م.هـ . قولة أناكسيمندر، الترجمة الفرنسية ضمن: *Chemins qui ne mènent nulle part*، نشرة قاليمار، سلسلة Idées، باريس 1980، ص 396). لذلك لا يضمن للترجمة أمانتها أنها ترجمة حرفية، " فان الترجمة

طالما كانت حرفية فقط لم يكن بعد من جوهرها أن تكون أمينة . فلا تكون أمينة الا متى كانت مفرداتها كلمات تنطق عن لغة الشئ الذي نعتبر " (م.هـ . قولة أناكسيمندر، نفس المعطيات، ص 263). ولكن لم الاقتصار على هيدقر ونحن نجد لدى الفارابي عين الاعتبار للشئ وعين الزهد في العبارة عنه بهذا اللفظ أو بذاك ؟ ليس الحرف سبيلنا الى الشئ اذن: لدى أن ننتقل الى أمام ما تقول اللغة ولدى أن ننطق عن لغة الشئ الذي نعتبر، ماذاك– الشئ ؟ (Qu'est-ce-que cela - la chose ?): هل هو المعنى من الشئ، هل هو الحقيقة من الشئ، هل هو الجوهر منه، هل هو الماهية، هل هو المنزلة ؟ فكل تلك تعيينات للشئ تفي بلواحقه وخواصه، ولكنها لا تفي به . ماذاك– الشئ ؟. اذن وهو الذي ينعطي الينا قبل كل تجربة للمعنى وقبل كل تجربة للحقيقة أو للجوهر أو للماهية أو للمنزلة . ماذاك – الشئ، وهو الذي يصرف التقاءنا بالعالم من قبل أن يستغرق ضمن بنية الدلالة، ومن قبل أن ينخرط في بنية المقارنة والمفاضلة: تلك أسئلة وصعوبات تعترض كل محاولة لفهم هيدقر فضلا عن ترجمته . ذلك ما نظنه قصد السيد ج.قرانال (G.Granel) في مقاله " شقوق النص: حول الترجمة الفرنسية لـ *Sein und Zeit*) أنظر: *Revue de Métaph.et de Morale*، عدد 1 لسنة 1989، ص 37 وما يليها): " بقدر ما أقرأ وأقرأ ثانية، وأعود فأقرأ مرة أخرى كتاب *Sein und Zeit* أزداد اقتناعا بأن كل الترجمات الموجودة هي ترجمات رديئة " (ص 37). فلعل الحاصل من هذا المقال الهام الذي توقف فيه صاحبه عند حد الشكليات الأولية (Formalités préalables) ولم يستوفه باضافة ما كان قد يلزمه من اجراء التحليل على أمثلة (Analyse sur exemples) لعل الحاصل من هذا المقال يقبل أن يلخص الى القضايا التالية . *

– ليس ثمة ترجمة ناجحة اللهم الا أن يكون المترجم مضمونا من المدلولات الثابتة ذات المعنى القابل للتكرار، اي أن لا يكون نصا .

– ليس النص قابلا للترجمة، اذ هو ليس نسق المدلولات أو المعاني، وهو لذلك لا يعني ولا يكشف، بل هو – كأي رقصة من الرقصات المقدسة التي تستحضر الها من الآلهة، يستحضر . وليس النص مجال الكلمات ولا مجال الوحدات المعنوية، وليست الترجمة ترجمة للكلمات أو ترجمة للمعاني .

– لذلك، فمتى طبقنا هذه المقدمات على ترجمة *Sein und Zeit* وعلى الترجمة اجمالا أمكن استنتاج ما يلي:

أن الترجمة ليست أبدا مسألة معجمية أو مسألة تتعلق بمدلول الكلمات: ذلك ما يسعى الى ابرازه ج.قرانال من خلال تحليل مثال الترجمة الفرنسية للعبارة الالمانية: " Erschlossenheit " وهي الترجمة التي تنازعها الثناء والاستهجان (Ouvertude) . ولعل الحاصل من هذا التقويم انما يتمثل في المباعدة بين خيار الترجمة اذ تتمسك بأداء ما توحي به الكلمة من حيث ما هي بنية " مقولية " – وهو خيار قد تتوفق الترجمة الى الايفاء به ايفاء – وبين الانعطاف والايقاع الذي يستحضر به (in-voque) النص عين البنية المقولية للكلمة (Erschlossenheit) فاذا هي – بذلك الاستحضار النصي – لا تفيد ما تفيده بنيتها المقولية فقط (Structure catégoriale)، بل " أعداها " النص فأضحت تفيد ببنيتها التوجدية (existentiale)، ضربا من ضروب التواجد (exisence) الذي للدازاين، لا حالا من أحواله أو نسبة من نسب النظر اليه أو كيفية من كيفيات صياغته وقوله أو جهة من جهاته أو وضعا من أوضاعه، الخ ...

جاهزة للاستعمال[2] وتحاجيب تقبّل بل تقبلات لا تقتصد. وفوق كل ذلك فالذي بيننا وبين هيدقر معاصرة بغير تزامن، فكيف السبيل الى مزامنة المعاصر ؟[3].

كيف يمكن ترجمة النص، كيف يمكن اذن كتابته من جديد على نحو يفيض فيه الى كلماته ما تتعدى به بناها الوضعية الساكنة، تلك مشكلة كل ترجمة وذاك عيارها الأصيل: " ليس ثمة اذن من كتابة توجدية، بل كل ما في الكتابة (وبخاصة في كتابه *Sein und Zeit* حيث كل ذلك يظهر الظهور " الساطع "، كما يقول الثيو-أنطولوجيون)، كل ما في الكتابة الحمحمة التي يستنطقها منها مالها من قدر الكتابة المتآكلة . الحمحمة: اقل من صوت، اقل من كلمة، اقل من جملة . ولكن لا أقل من الكيفية الفريدة التي بها يصبح هذا الشئ الالهي المسيطر فينا مسموعا، لا بأن يسمع في حد ذاته وكما يسمع النشيد (مثلما ظنه أفلاطون وروسو لا فرق بينهما)، وانما بأن يرن في الطقطقة الصامتة لكل عبارة: وهو أمر لدنه النص تشقق بانصات . كذلك يتشقق نص *Sein und Zeit* تشققا، فانما بمعرفة المجازفة التي في كتابته ينبغي اعادة المجازفة في كتابة ترجمته " .(ص ص: 53 و 54)

2 - فأما العبارة، فانا نعود بخصوصها الى النص الذي كان كتبه هيدقر سنة 1940، والذي خصصه لتحليل " أمثولة الكهف " الأفلاطونية (الترجمة الفرنسية): *La doctrine de Platon sur la vérité,* trad.fr.par André Préau, in *Questions II* , Gallimard, Paris, 1957, pp.117 à 163.

ويقول هيدقر لدى مقدمة هذا النص: " تصاغ معرفة العلوم عادة في شكل قضايا وتقدم للانسان جملة من النتائج التي يسهل عنده ادراكها ولا يكون عليه الا أن يستعملها " . ولكن نفس هذا النص يحدد مذهب المفكر وتعاليمه لا على أنها ما قال وانما على أنها ما لم يقل . والى عين هذه الفكرة تشير القولة التي أوردها جاك تامينيو (Jacques Taminiaux) من الدرس الذي كان هيدقر ألقاه منذ 1924 عن **سفسطائي** أفلاطون، حيث قال: " وعلى كل، فانه - منذ اللحظة الأولى - لمريب أن يعتمد المرء على ما يجعله المؤلف نفسه في مقدمته (ما يكتب). وانما يتعلق الأمر بالانتباه الى ما يسكت عنه المؤلف " .

أنظر: J. Taminiaux , *Lectures de l'ontologie fondamentale*. Ed.Jerôme Millon, Grenoble 1989, coll.Krisis, p.15 .

3 - أنّ المعاصرة قد تكون بغير مزامنة، فليفهم من ذلك خاصة أنه اشارة الى ما يكون عليه تقبل الفكر ورواجه اذا لم يقم بثه وتلقيه على ضرب من الوحدة المرجعية العامة أو الموقف الميتافيزيقي الأساسي الواحد: فعلى مثل هذا الموقف يتأسس العهد الفكري وتتأسس الحقبة الميتافيزيقية وعلى مثل هذا الموقف يمكن تعيينهما وتحديد احداثياتهما: وابعد ما يكون عن قصدنا أن نعتبر اتفاق المفكرين شرطا لتعاصرهم أو لتزامنهم . وانما الذي نقصد أن اختلاف اجاباتهم يظل " منتظما "حول هاجس واحد للعصر، يظل واحدا وان تجلى ضمن لحظات وفي لحظات . فليس تعاصر المفكرين، بل ليس تعاصر الأحياء -- بالجملة -- دليلا على تزامنهم مادام سؤال العصر عندهم ليس سؤالا واحدا، ومادام الممكن لدى بعضهم غير الممكن لدى البعض الآخر . فما أكثر ما تعاصروا وما أكثر ما لم يتزامنوا: فان أفق المأمول (Le pensable) لدى هؤلاء يظل غير مأمول

تلك بعض من صعوبات هيدقر على الناس، وانهـا لـتزداد ازديـادا على الذي يروم حلها في محدود نطاق التقديـم، لـولا مـا يهتـدي بـه مـن أعمال الذين سبقوه اليه في لغات أخرى كان لها بتلك الأعمــال وبغيرهـا تقاليد تقبل توثقت مداخله الى الأثر الهيدقــري وأركـان قـراءة استطالت

(impensable) وغير مؤمل (inespéré) لدى الآخرين . فاذا مـا طرحنـا اليوم على أنفسنا قضية تقبل هيدقر تعضد الاشكال علينا، فما هو باشكال الترجمـة فقـط وان كـان كذلك اشكال ترجمة، وما هو باشكال سبق فقط، وان كان كذلك اشـكال سبق، بـل لعل كل الاشكالات التي ذكرنا والتي لم نذكر تـؤول -- لـدى منتهـى الأمـر – الى هـذا السؤال المحرج: ما الذي يمكـن أن يمثلـه، أن يعنيـه، هيدقـر بالنسـبة الينـا، فيمـا زاد علـى ادراكنا الدقيق " لفلسفته "؟. فلعل قدر الفكر – اذا ما هو استعند وصمم على النفاذ الى هيدقر – لعل قدره **الحول** بين امكانه وغير امكانه، بين سؤاله وغير سؤاله: ولعل زمانيتـه الحقيقية زمانية **حول**، بل لعل **الحول** هو الزمانية، ولعـل امكـان المزامنـة في ذاك **الحـول**:
فلا تصدر المزامنة عن أي موقف من مواقف السـونتازيس σύνθεσις (Synthèse) أي عن أي موقــف مـن مواقـف الملاءمـة والتوليـف، وانما تصـدر عـن موقـف المفارقـة والاختلاف، وعن الاضطلاع به: فـلا علـم لنـا بدراسـات جـادة تولـت اختبـار التزامن الفلسفي بين الفكر العربي والفكر الغربي، ولا سيما الفكر الذي اصطلـح علـى تسـميته بالفكر الحديث والمعاصر . ولذلك ليس من المؤكد أن التلقي العربي لهذا الفكر يتجـاوز مستوى معرفته – في أحسن الأحوال– أما الاتصال به على سبيل الحوار، قياسا على مـا كان سقراط – مثلا – قد حدده غاية له في محاورة **فيلابوس** (Philèbe)، فهو أمر يظل الى اليوم من مفاجآت المستقبل المحمودة . ولكن " شـفى نفسـي وأبـرأ سـقمها "، كمـا قال الشاعر، ما نهض اليه السيد فتحي المسكيني في مقال له صدر بمجلـة **الفكـر العربـي المعاصر** (ماي –جوان 1991) حول **جبران والحداثة أو النسخة العربية مـن العدميـة**، من معالجة لصميم هذا المشكل، تستقرئ عناصر المزامنة " تمـاثلا " في الآن وفي الموضـع، وتقبلا يستوسل القراءة – بمفهوم مخصـوص هـو المشـاركة، في كـل أبعـاد المشـاركة . لذلك يبتدئ اختبار التزامن تحققا من استيعاب درس العدميـة (مـا هـي لـدى نيتشـه) . ولذلك – أيضا – ينتهي هذا الاختبار الى عرض عناصر " التشخيص" (جـبران) علـى معيار الأصل الغربي (نيتشـه): بذلـك تتحقـق النسـخة العربيـة مـن العدميـة – ولكـن لم نسخة العدمية فقط ؟ – استيعابا للدرس واعادة انتاج للشبيه، وبذلك – أيضا – تتحقـق المزامنة صدورا للشبيه، صدورا (procession) للكثير: فالمفهوم الذي تتقوم به المزامنـة هاهنا هو النسخة: ومن معاني النسخة عـدم الأصالـة: فعدميـة نيتشـه تقـوم علـى تـاريخ ميتافيزيقي كامل، وأقل ما يحملها وآخره الموقـف الميتـافيزيقي الديكـارتي فهـل عدميـة جبران محمولة هذا المحمل ؟ ذلك شرط تزامنهما، وفيما عداه غربة وتخارج . فان حديث الناس عن نفس الأسماء لا يعني أبدا أنهم يتحدثون عن نفس الأشياء .

أبعد المواضع – أو ما كان يظن به أنه أبعد المواضع – عن مسألة الوجود[4].

وليس أهون وطأة منها ما ينجم من مثيلاتها عن مسايرة أهم الأعمال الهيدقرية الممتدة بين سنة 1927 تاريخ صدور كتاب **الوجود والزمان**[5] وسنة 1962، تاريخ القاء محاضرة **الزمان والوجود**[6]، وهو عين

---

4 – ولنكتف هاهنا بذكر أهم البيبليوغرافيات، فان استيفاء ذكر عناوين الكتب نفسها قد بات مع هيدقر – أيضا – أمرا محالا:

1) R.Gonner , *Bibliographie*, in *Martin Heidegger*, Cahiers de l'herne, n° 45, l'herne , Paris, 1983

2) H.M.Sass, *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary*, Bowling Green (Ohio) Philosophy Docummentation, Center, Bowling Green State University, 1982 .

3) Mauro Vespa: Martin Heidegger: Bibliografia Italiana (1928-1988) in *la recezione italiana di Heidegger*, CEDAM , Padova, 1988, pp.545 à 597 .

5- لقد صدر كتاب **الوجود والزمان** فعلا سنة 1927، ولكنه كان جاهزا بعد منذ أفريل 1926، حيث كان مارتن هيدقر مدرسا بكلية الفلسفة بماربورغ، وكان مقترحا لخلافة نيكولاي هارتمان (Nicolaï Hartmann) في الكرسي الأول للفلسفة. واذا كان الكتاب (الذي يروي لنا صاحبه بعض تفاصيل قصته، أنظر مقال هيدقر بعنوان: "Mon chemin de pensée et la phénoménologie " ضمن *Questions IV* ، ص ص 161 الى 175) قد صدر بعد عشر سنوات من الصمت فان قصته ليست بمثل هذه السهولة . ولعلنا نكشف عن بعض أطوارها وأسرارها فيما نأتي اليه من هذا العمل . واننا – فيما يتعلق **بالوجود والزمان** – نعتمد ترجمة ألفنس دي فايلهانس وورودلف بوهمس وترجمة فرانسوا فيزان، وهما ترجمتان صادرتان عن دار قاليمار الباريسية أولاهما سنة 1964، وثانيتهما سنة 1986 . ولكننا نشير الى الطبعة الألمانية (*Sein und Zeit*,Gesamtausgabe, 2) لدى Vittorio Klostermann، وذلك بـ (Francfort sur le Main) سنة 1977، كما نشير الى الترجمة الايطالية: *Essere e tempo*, trad it.a cura di P.Chiadi . Milano, 1970 . ونشير أخيرا الى الترجمة الانقليزية بعنوان: *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper and Row: New York, 1962 .

6 – نعتمد الترجمة الفرنسية التي صدرت ضمن المجموع المهدى تكريما لجان بوفري (Jean Beaufret) بعنوان: *L'endurance de la pensée*، وذلك لدى دار Plon بباريس سنة 1968، وهي ترجمة أنجزها فرانسوا فيديي (François Fédier) وضمها الى الأصل الألماني الذي صدر بنفس المجموع المذكور، وقد صدرت نفس هذه الترجمة – بدون الأصل الألماني هذه المرة – ضمن *Questions IV*، لدى دار قاليمار الباريسية سنة 1976 .

العنوان الذي أعلن عنه مخطط المؤلف الأول وانقطع دون انجازه[7] فعلى هذه المسافة الفاصلة بين فصلي المؤلف الواحد، بل بين فصلي الجزء الواحد من المؤلَّف الواحد (حسبما كان مقررا بالفقرة الثامنة من مقدمة **الوجود والزمان**[8] تمتد مسايرتنا لمسألة الوجود لدى هيدقر معاشرة لمشكل الميتافيزيقا ومنازلة بينها وبين الفكر: ولكن هذه المسافة – على ما يلوح من قصرها - لا تحتمل أن تطوى على نحو ما ننتقل – ضمن المصنف الواحد – من باب الى باب.

ولعله يمكننا أن ننتظم أهم الأعمال التي اختصت بتقديم هيدقر فكرا واثرا وآفاقا الى مدخلين اثنين : فبأولهما ارتئي أن يظهر هيدقر في ضوء نشأة فكره: ذلك أن مسألة الوجود التي ينشغل بها الفكر رغم الميتافيزيقا، بل والتي تُرسم مشروعا لمغادرة الميتافيزيقا، انما ابتدأت سؤالا داخل الميتافيزيقا، وتقاوت تربية على تاريخ الميتافيزيقا: فتبدو مسألة الوجود لدى نشأتها وعلى امتداد تكوينها اعتمال ولوج الى الميتافيزيقا. ولاشك أن هذا الولوج المتعثر في أوائل أمره، المتراجع عن كل مدخل يتخيره هو الذي ستحفظ منه مسألة الوجود في كل مرة تعديل تجاوبها مع الوجود، وهو الذي سيمثل نسيج تاريخ هذه المسألة ونسق مراحلها.

ذلك ما نظنه مسلك مؤلف كالذي وضعه السيد أتو بوقلر (Otto Pöggeler) بعنوان: *Der Denkweg Martin Hedeggers* **مسار تفكير مارتن**

7- أما عن الانقطاع ما هو، كيف هو، ولم هو، فذاك مقصد من المقاصد التي يروم هذا العمل الخوض فيها ومناقشتها . وأما عن البنية الأصلية **للوجود والزمان**، فراجع **الوجود والزمان**، الترجمة الفرنسية لفرانسوا فيزان، الفقرة الثامنة من المقدمة بعنوان " تمفصل المصنف " .

8 - يقول مارتن هيدقر: " ان عنوان " **الزمان والوجود** " يخصص لدى ما اقترح من مخطط لكتاب **الوجود والزمان**، القسم الثالث من الجزء الأول من الدراسة المعلنة . ولم يكن المؤلف يومئذ من القوة بما يفي ببلورة كافية للموضوع الذي يشير اليه عنوان " **الزمان والوجود** " . فانقطع نشر **الوجود والزمان** لدى هذه النقطة بالذات ... (من اشارة لهيدقر صدرت بها الترجمة الفرنسية لمحاضرة **الزمان والوجود** ضمن نشرة قاليمار المذكورة أعلاه، وقد أخذت في الأصل من تعقيب لهيدقر آخر نص " *Zur Sache des Denkens* " .

هيدقر[9] سنة 1963، ولكننا لا نعني أن السيد بوقلر قد قصر بحثه على "شباب" الفكر الهيدقري، بل هو، على العكس من ذلك يساير مختلف مراحل تفكير صاحب **الوجود والزمان** من أنطولوجياه الأساسية[10] الى الميتافيزيقا بما هي تاريخ[11] ، فموضعية الوجود[12] مرورا بتجاوز الميتافيزيقا[13] وبتجربة الابتداء الآخر[14]. ولكن هذه المراحل التي يستعرضها بوقلر في ترتيبها التاريخي الدال على تحولات مسألة الوجود، لا تبدو نظريات يمكن حفظها، بل هي لا تبدو حتى كالمحاصيل الوقتية للتفكير، وانما هي من التفكير المحاولات عينها من حيث ما تحدد بالثنايا التي تسعى بينها وتختلف اليها وتتردد عليها، ومن حيث ما يظل بقاعها من رواسب الحدوس الأولى.

لذلك تتحدد مهمة التقريب لفكر هيدقر ضمن المؤلف المشار اليه، استطلاعا للسبيل التي اتبعها وإيلافا للقارئ اياها، وتجنبا لصياغة نتائج أعمال هيدقر على شكل لا يناسب طبيعة التمشي الذي هو فكره. هكذا يرسم كتاب بوقلر لنفسه حدود المقدمة لفكر هيدقر، ويعين لنفسه – بما هو هذه المقدمة – مهام يمكن تلخيصها في التبصير بدروب هيدقر الفكرية[15] والتقريب لتلك الدروب تقريبا يتأهل به القارئ الى تجربتها بنفسه[16]، والى طرح سؤالها الحاسم عليها[17] لا تكرارا للتمشي، وانما وعيا

---

9 –نحيل على هذا النص في ترجمته الفرنسية:

Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, trad.M.Simon, Aubier, Paris, 1967 .

10 – المرجع السابق، الفصل الثالث، ص 61 وما يليها .

11 – المرجع السابق، الفصل السادس، ص 137 وما يليها .

12 – المرجع السابق، الفصل العاشر، ص 382 وما يليها .

13 – المرجع السابق، الفصل السابع، ص 195 وما يليها .

14 – المرجع السابق، الفصل الثامن، ص 257 وما يليها .

15 – المرجع السابق، المقدمة، ص 13 .

16 –" على المقدمة أن تكون دليلا الى مسار فكر هيدقر . فلعلها تستطيع هكذا أن تسهم في أن يصبح درب هيدقر الفكري امكان درب شخصي لمن يقرأه ". (المرجع السابق، المقدمة، ص 14) .

17 – المرجع السابق، المقدمة، ص 14 .

بالمهمة، واهتداء بالكلمة الهيدقرية نفسها ولا سيما ضمن تصدير كتاب "**المقالات والمحاضرات**" (*Vorträge und Aufsätze*) : "لو كان المؤلف اسما على مسمى، لما كان يعبر عن شئ ولما كان يبلغ الناس بشئ، بل قد لا ينبغي له حتى أن يريد حث الناس على شئ، فان أولئك الذين حثثناهم قد أضحوا واثقين من علمهم بعد.

وان المؤلف الذي يلزم دروب الفكر لا يمكنه -في أوتى الحالات- الا أن يشير من بعيد، من غير أن يكون هو نفسه حكيما في معنى σοφός" [18].

ان غاية المقدمة – فيما يصدر عنه بوقلر – هي التحذير من أن يظن بها أنها علم جاهز ومعارف قابلة لأن تصاغ على ما تصاغ عليه العلوم في حين هي تنبيه للذهن يدق عن نباهة العالم ويتأنى عن استعجال الصحفي ويتبلد عن فضول المتسابقين الى الجديد. لذلك ليس من مهم في التقريب لهذا الفكر أكثر من الاشارة الى أسلوبه في العمل بما هو أسلوب في الغربة والغرابة. أما تعقله في **اطار** المسائل الحديثة والاشكاليات المعاصرة، وبوجه عام في اطار احداثيات تقليدية، فلعلها – على ما تصدر عنه من ارادة معرفة، انما تنم عن ارادة في عدم الفهم: " ألا ان **ارادة** المعرفة **لا تريد** أن نتأنى لدى ما يستحق أن نفكر فيه "[19].

فكتابة نشأة للفكر الهيدقري لا تلتزم المقصد التاريخي ولا تستهين به في آن، نشأة تعاين تناضج الفكر وتنثني عنه لحظة نهمّ بتصديقه، نشأة تستعيد انتظامه لتاريخ الميتافيزيقا وتتراجع لدى التحقق من هذا التاريخ، وبالمجمل كتابة نشأة تحفل بما يقول هيدقر ولا تحفل، تعبأ بالسؤال عنه ولا تعبأ بالاجابة[20]، تلك – على العكس مما قد يظن، فضيلة كتاب بوقلر

18 -يحيل بوقلر على هذه القولة لهيدقر ويمكن الاطلاع على ترجمتها الفرنسية ضمن "**محاولات ومحاضرات**" (*Essais et Conférences*) وهي ترجمة أنجزها أندري بريو André Préau وصدرت عن دار قاليمار سنة 1958 (أنظر التصدير، ص 5) .

19- أوردها بوقلر، ص 16 .

20 – أنظر بوقلر، ص 17حيث يقول: " ان مسألة معرفة ما اذا كان هيدقر قد أنصف المأثور (الميتافيزيقي)، مسألةلابد أن تثار، ولكن الجواب عنها يخرج عن نطاق مشروع مدخلنا هذا " .

لا نقيصته، وتلك مزيته لا عيبه، إنها فيما قد نسارع الى الضيق به جراء التردد، لمعبرة عن حال كل مقاربة لمفكر الهيدقري اذ تتنازعها مقتضيات الفهم ومقتضيات الابلاغ .

كيف يمكن أن نقول لمن يقرأ بأنه إنما يجد في نفسه -- متى خلص اليها - حقيقة التجربة التي نصف وحقيقة التدرج الذي نعكس؟ كيف يمكن أن نلقي في ذهن المتلقي أن السبيل التي نصف - انما هي سبيل كل امرئ في نفسه، فريدة متفردة، وأن التدبير الذي نحكي انما هو " تدبير المتوحد". لذلك يضطر بوقلر الى المراوحة بين الدقة والتدقيق وبين التبيين والالطاف. ولذلك فان استعراض مراحل التفكير الهيدقري لديه، لئن كان يتمثل أرضيتها التاريخية ولا سيما بعدم اقتصاره على الأعمال المنشورة وبتوسيع مجال بحثه الى المخطوطات والدروس التي كان ألقاها هيدقر[21]، فانه لا يسقط في مناهج الفيلولوجيا التاريخية، بل هو يعمد في كل مرة الى اقتفاء آثار الفكرة لدى منعطفات التقاء هيدقر بهذه المدرسة أو تلك، بهذا الأثر أو ذاك. وفي متعذّر تلك اللقاءات، بين قديم تأثير كانطية - محدثة، مثلا، وجديد تأثير فينومينولوجي هوسرلي، أو بين اهتمام بالتاريخ وانعطاف الى المنهج الفينومينولوجي، تلوح خصوصية مسار فكري (*Denkweg*) يجرّبه هيدقر، تماما كما تلوح خصوصية مسار فكري آخر يولده الجمع - داخل تاريخ الميتافيزيقا - بين خيارات ميتافيزيقية أو أنطولوجية لا تجتمع، بل تبلغ من عدم الاجتماع ما يجعلها ترد بالتسآل عن أساس الميتافيزيقا. ذاك درب من دروب فكر سيدور حوله أمر الأنطولوجيا الأساسية، وما تجربته في الحقيقة الا تجربة الى حين، فهل من وحدة اذن في تفكير هيدقر؟

21 --أنظر البيبليوغرافيا التي يقدمها بوقلر في مقدمة كتابه، ص ص، 7 و 8، وهي تحتوي على قائمة الأعمال المخطوطة التي تمكن من الاطلاع عليها، وهو أمر لم يكن متاحا لغيره، مما جعل ج.فاتيمو يعول عليه تعويلا تاما فيما اتصل بتلك النصوص. راجع ج.فاتيمو، *Introduction à Heidegger*، وقد صدر عن دار سارف (CERF) بباريس سنة 1985، ص ص: 12 -13 . (الهامش رقم 2) .

إن هذا السؤال، هو الذي يمكّننا من تقويم القراءات التي تتخذ هيدقر موضوعا لها، ولا سيما المداخل والتقريبات التي تكتب عرضا لفكره وتبويبا له.

ان مقترح بوقلر هو أن مثل هذه الوحدة ليست موضوعية، فهي لا تحد بما يضعه هيدقر - في كل مرة - موضوعا لنظره، بل تحد كضرب من الدأب على المقاربة وعلى الانتقال من مسار الى مسار، وعلى تجريب الدروب: "يجدر أن نفهم فكر هيدقر دربا (...) هكذا تصور هيدقر فكره في كل الحالات: تمشيا على طريق، تطرقا ..."[22] فكر هيدقر بأسلوبه اذن لا بنتائجه، ذاك هو شعار محاولة بوقلر: فتنقلب عن الوحدة "الموضوعية" الى ضرب من اللازمة [23] التي تعطي أمارة الفكر بالاشارة الى وحدة ايقاعه، واذا الانقطاعات التي تحصل في ثنايا ذلك الفكر، واذا التحولات التي تطرأ على مواضع أسئلته انما هي في كل مرة من عمل التناقض ما بين الموقف والأسلوب.

وانه ليمكننا أن نبين ذلك لدى مختلف المراحل التي يستعرضها بوقلر فسنوات "الاعتمال" والتعلم[24] هي التي شهدت عند هيدقر تناميا متزامنا للفلسفة الترنسندنتالية ذات المنحى الكانطي المحدث وللفينومينولوجيا الهوسرلية. ولكن هذين الموقفين سرعان ما ينتهيان لديه الى التصادم: اذ كيف يمكن فينومينولوجيا (أي على نحو ينبذ في رؤيته للموضوع كل الافتراضات الميتافيزيقية التي ترافق تلك الرؤية) أن نستعيد المأثور الميتافيزيقي ؟ لذلك ينتظم القول مجددا لدي الميتافيزيقا والتاريخ [25] فتكون مهمة الفينومينولوجيا فهم الحياة الفعلية بما هي الحياة - في -

---

22 - بوقلر، المرجع المذكور، ص 11 .

23 - بالمعنى الموسيقي للعبارة، مثلا، اذ تفيد ضربا من النسق المتواتر الذي يعطي أسلوب المقطوعة وروحها .

24 - أنظر بوقلر، الفصل الأول، ص 21 وما يليها .

25 - أنظر بوقلر، الفصل الثاني، ص 35 وما يليها .

العالم[26] لا بما هي الحياة التي تبتني لدى الأشـياء انطلاقـا مـن الأنـا، فثمـة ضرب من نقد الميتافيزيقا فيما يتعين للفينومينولوجيا من المهام، وذلك من جهة كون الميتافيزيقا تهمل الحياة في طابعهـا الفعلـي الـذي هـو في نفـس الوقت تاريخي .

ولكن التوجه نحو الحياة الفعلية ليس إهمـالا للميتافيزيقـا أو تركـا لها. بل في نقد الميتافيزيقا استنقاذ " لتأويل الحياة الفعلية " [27] مما قـد يعلـق به من آثار الاضطلاع بافتراضاتها. لذلـك ينهـض مشـروع الأنطولوجيـا الأساسية[28] وينتظم كتاب **الوجود والزمان**: فـاذا كـان سـؤال الميتافيزيقـا السائد سؤالا عن معنى الموجود في وجوده، واذا كان هذا المعنى قد تحـدد " لَدَوِيَّةٌ "[29] وحضورا، فان "**الوجود والزمان** انما هو تحرير للسؤال المتعلق بكيفية انتماء الزمان الى معنى الوجود. هو محاولة في أن يسـتدرك الفكـر أساس الميتافيزيقا المنسي، الذي يقوم عليه –مع ذلـك– كـل مـا تتصـوره الميتافيزيقا"[30].

ليس في نيتنا تقديم عرض يختزل أجزاء كتاب بوقلر، بـل نريـد أن نجد من خلال ما أشرنا اليه منه ما يحدد خصوصية هذا التقديم: التقريـب لفكر هيدقر من خلال مسايرة نشـأته. فهكـذا يعتمـل **الوجـود والزمـان** ويعتمل سؤال **الوجود والزمان** من قبل أن يستعلنا في وضح نهار الوجود العمومي. ولكنهما كانا من قبل ذلك – صمتا، لدى حيرة أستاذ جامعي

---

26 –أنظر بوقلر، الفصل الثاني، ص 36 .
27 – أنظر بوقلر، الفصل الثالث، ص 61 .
28 – أنظر بوقلر، الفصل الثالث، ص 61 ومـا يليهـا: الأنطولوجيـا الأساسـية ارسـاء للميتافيزيقا .
29 – اللدوية، نحت من " لدى " نقترحه ردا لعبارة " Vorhandenheit " الألمانيـة، ولعلنـا لا نجانب القصد كثيرا به . ولكننا نحيل فيما اتصـل بكـامل سياق النقـاش الـذي يـدور حول هذا المفهوم – مما يعني أن الأمر أمر تصور قبل أن يكون أمر تخير للألفاظ – نحيـل على مقـال ج.ف .كورتين J.F.Courtine, Donner/Prendre la Main, in *Heidegger Studies*, Vol 3/4, 1987.88, pp.25 à 40 .
30 – أنظر بوقلر، ص 63 .

يتردد بين المسارب وعليها[31]، وفي ثنايا قراءات لا تنتظمهـا الا الأوبـة بـل الأوبات اليها[32]، وفي الانثناء عن آخر الصياغات الميتافيزيقيـة للوجـود الى حدثيـة الحيـاة الـتي لا تحتـاج في الافصـاح عـن نفسـها الى لغـة النسـق والموضـوعية[33]، وفـي اليـأس مـن كـل استنقـاذ للميتافيزيقـا بتكميلها بمـا عميـت عنه (أنطولوجويا الحدثية)[34]: لدى كل ذلك – صمتـا – كـان **الوجود والزمان** وكـان سـؤال **الوجـود والزمـان**: صمتـا، لأن تسلسـل المراحل الـتي ذكرنـا، انمـا هـو، عنـد بوقـلر، تسلسـل تنتظمـه غيوبـات[35] الوجود كمسألة صريحة. فما كان **الوجود و الزمان**، وما كـانت مسـألة الوجود الا تعيينا للموطن الذي عنـده أخطـأت الميتافيزيقـا العـالم. فتبـدو مسألة الوجود منذ مقالة برنتـانو (*Brentano*)[36] مسـألة تتعقـب نسـيانها لدى باب من الأبواب المحيطة بالميتافيزيقـا أو المكملـة لهـا أو " المتجـاوزة لها، فلا تدركه الا انغلاقـا في صميمهـا هـي. ان جـدّة **الوجـود والزمـان** وفتحه المبين هو أن نسيان مسألة الوجود قد تعين عنده داخـل الميتافيزيقـا لا خارجها. فكيف سيمكن ساعتها – في اطار هذه الجدة الفاتحة – ومن عين العمى الميتافيزيقي عن الوجود، التوليف بين اجابة ناطقة[37] عن سؤال ظل صامتا[38] وسؤال ناطق[39] عن معنى ظل صامتا؟[40].

---

31 – ذلك هو ما يخبرنا عنه الفصل الأول من كتاب بوقلر .

32 – أنظر بوقلر، ص 33 .

33 – أنظر بوقلر، ص 35 .

34 – أنظر تحليل بوقلر لهذا اليأس مـن خـلال تحليـل وضـع التجربـة الحديثـة للحيـاة ضمـن المدرسة التاريخية (ديلتاي) ولدى الايمـان المسيحي (لوثـر والقديـس أوغسطينوس)، الفصل الثاني: الميتافيزيقا والتاريخ، من ص 35 الى ص 59 .

35 – جمع غيوب، كما في قول عمر: " وغاب قمير كنت أرجو غيوبه " ونترجم بها العبارة الفرنسية "Retrait " والألمانية: "Verborgenheit"

36 – ف . برنتانو Franz BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862) (في تعدد معاني الموجود حسب أرسطو) .

37 – هي الاجابة بأنطولوجيا الحدثية .

38 – هو السؤال عن الوجود في توجهه الى أساس الميتافيزيقا الخفي عنها .

39 – هو السؤال عن الوجود في صياغته لدى Sein und Zeit .

40 – هو معنى الوجود الذي أسكتته الميتافيزيقا أو عميت عنه .

لدى ذلك الدور تتعين بنية **الوجود والزمان** وتتحدد طبيعة الفكر المتدرج ضمنه، ولدى ذلك الدور أيضا يتضح انقطاع مشروع الكتاب . ولكن بوقلر لا يفسر تلك البنية المنكسرة ولا يـدرك أسـبابها الا باعتمـاد التقويمات اللاحقة التي أصدرهـا هيدقـر علـى مؤلـف 1927 [41]: فانقطـاع **الوجود والزمان** من عمل لغـــة الميتافيزيقا المترسبة بنسيجه والمتربصة بـه من مبتدئه الى منتهاه: " فتمشي **الوجود والزمان** (*Sein und Zeit*)، فيمـا يرى بوقلر، ليس تدرجا خطيا مستقيم السير الى هدفه البعيد، فهو ذهاب واياب وهو دوران "[42]. وان عين هـذا التمشـي ليظـل أسـلوب هيدقـر في متتالي مراحل تدرجه الفكري. لذلك فمهما اعترف بوقـلر بـأن **الوجـود والزمان** هو الذي رفع هيدقر الى عرش الحركة الفينومينولوجيـة والحركـة الفلفسية اجمالا، ومهما خصص له كلية الفصل الثـالث مـن كتابـه عنـه، فانه لا يحتفل به الا كحلقة من حلقات فكر هيدقر، لا يؤهلهـا مـا لقيتـه لدي التقبل من جليل الوقع، الى أن تحوز ضمـن عمـل يقـرب الى حقيقـة الدرب الهيدقري أكثر مما كان لهـا مـن المعنـى ومـن القصـد عنـد هيدقـر بالذات. فكأن علي المكانة التي عينها التقبل **للوجـود والزمـان** ليسـت - في عين بوقلر -- الا ورطة نسجها التقبل، فتفاقمت على صاحبهـا تفاقمـا أيأسه من رفع الالتباس، وتبديد سوء الفهم، فاذا **الوجـود والزمـان** إمـام كتب هيدقر رغم أنف هيدقر، واذا على هيدقر أن يسـوس تلـك الإمامـة ويدبر تلك الرئاسة ويستقرئ في كتـاب فشـل مشـروعه شـروط رئاسـته على كل كتاب[43].

41 -- أنظر بوقلر، ص 89 .
42 -- أنظر بوقلر، ص 88 .
43 -- بوقلر:

" Heidegger lui-même ne pouvait voir dans l'intérêt porté à son oeuvre, qui au demeurant resta fragmentaire, qu'un malentendu sur son véritable objectif. C'est aussi le destin de sa propre pensée qu'il cherchait à comprendre, lorsque, dans son cours sur " L'unique pensée " de Nietzsche, l'idée du retour éternel, il revenait toujours sur la " nécessité",

pour les contemporains et les disciples du penseur qui soulève une question essentielle, de mal le comprendre (N I, 269,288,337 sq.,403 sq.). De même que Nietzsche s'était tu au sujet de son " unique pensée ", Heidegger garda à présent le silence . Comme Nietzsche il savait que " l'on n'aime plus assez sa science dès qu'on la communique " (N I, 265 sq.) . Un penseur qui est encore en route, qui cherche encore sa route, peut-il déjà parler de celle-ci ? En parler, cela ne doit-il pas le détourner de sa seule tâche: se consacrer entièrement à ce qui doit être pensé ? De plus toute communication directe de ce qui est pensé ne peut que conduire encore au malentendu: le pensé n'est pas pris comme une indication, comme le moyen de signalisation pour celui qui cherche sa route, mais comme un résultat achevé, et ainsi il est " compris " à partir de ce qui est déjà connu, et donc mal compris .

On ne peut se donner pour tâche de combattre les erreurs d'interprétation . A quoi servirait-il de montrer que Heidegger a été mal compris,. que peut-être même, en cours de route, il s'est lui aussi, pendant un certain temps, mépris sur lui-même et sur son dessein ? Est seule décisive la question de savoir où cette méprise prend sa source, d'où elle vient . Etant donné l'"assurance somnambulique " avec laquelle la philosophie a passé à côté " de la véritable et unique question " de *Sein und Zeit*, il s'agit, comme le reconnut bientôt Heidegger, " non de contre-sens à propos d'un livre, mais de notre délaissement par l'être" (WIM 19). Comprendre l'origine de ce " délaissement ", chercher la possibilité d'une issue, et ainsi découvrir l'accés à ce qui doit être pensé et y conduire, telle était désormais la tâche .

Ce que Nietzsche voulait, en faisant part, sur son " unique pensée ", de ce " peu qui voile ", Heidegger le cherche aussi dans les essais, conférences et cours qu'il a publiés après la dernière guerre: " non pas obtenir une compréhension achevée, mais frayer la voie à une transformation de la disposition d'esprit fondamentale", une transformation de l'état d'esprit à partir de laquelle ce qui doit être dit deviendrait peu à peu saisissable (N I,269,266). Ce qu'il y a véritablement à penser est " tu " dans ces publications; sans doute toutes les réflexions y conduisent-elles, mais nulle part cela n'est directement abordé et exprimé . Mais comme, dans la détresse de cette époque, les lecteurs interrogeaient les déclarations du penseur sur des instructions suprêmes, il était inévitable que ces publications, elles aussi, fussent mal comprises - soit comme un renouvellement de la thématique de l'être de la philosophie occidentale, soit comme une issue ou une fuite vers

وعلى غير هذا النحو، تماما، وبغير هذا المقصد، رغم ما يبدو[44]، ارتأى السيد جياني فاتيمو أن يقرب لفكر هيدقر[45]، في اطار وحدة لهذا الفكر[46] لعل مركزها، على العكس مما كان عليه الأمر مع بوقلر، هو كتاب **الوجود والزمان** لا من جهة كونه مرحلة من مراحل التفكير، الأولى، بل من جهة كونه، بوجه ما، مفهومه الأوحد. ولكن ذلك يقتضي تنزيل الكتاب ضمن انشغال يمكن أن يعين لغيره من الكتب اللاحقة عليه، وهو ما عنيناه بحديثنا عن وحدة في فكر هيدقر: لذلك، فسواء أنظرنا الى الفصل الثاني من مدخل فاتيمو الى هيدقر[47] أم نظرنا الى الفصل الثالث منه[48]، فاننا واجدون أن المؤلف معرض عن فكرة تطور في فكر هيدقر وعن القول بانقطاع مرحلة **الوجود والزمان** عن غيرها من المراحل، بل ينتظم **الوجود والزمان** افضاء الى تجربة "الميتافيزيقا بما هي تاريخ الوجود" حيث يقوم السِّفران المخصصان **لنيتشه**، المنشوران سنة 1961 والمحتويان جملة الدروس التي كانت ألقيت بين سنتي 1936 و1940 "بمقام مركزي ضمن تبلور الفكر الهيدقري اللاحق على **الوجود**

---

une nouvelle "mythologie". Comme on ne pouvait accompagner Heidegger dans son cheminement, on croyait avant tout devoir constater chez lui et commenter une modification du " point de vue " .
المرجع المذكور، ص ص من 9 الى 11 .

44- ونقصد بذلك الموازاة التي يقيمها مثلا السيد ج.قرندان في تقديمه للترجمة الفرنسية لكتاب ج.فاتيمو وذلك ضمن مجلة: *Archives de Philosophie*، المجلد 50، الكراس 3، جويلية /سبتمبر 1987، ص 505 وما يليها .

45- ج.فاتيمو Gianni VATTIMO, *Introduction à Heidegger* . traduit de l'Italien par Jacques Rolland, Ed.du Cerf, Paris 1985 . وقد كان هذا الكتاب صدر أول ما صدر باللغة الايطالية بعنوان: *Introduzione a Heidegger*, Bari-Roma, G.Laterza & Figli, 1971 .

46- ولعل الاهتمام بهذه الوحدة في الفكر الهيدقري قد كان ملازما منذ البداية لقراءة فاتيمو . أنظر على سبيل المثال مقال: انريكو قارولي Enrico Garulli, "L'Unité idéale de la pensée Heideggerienne, d'après un essai de G.Vattimo", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier/Mars,1967 , pp.116 à 125 .

47- الفصل الثاني: La Métaphysique en tant qu'Histoire de l'Etre, pp.71 à 110.

48- الفصل الثالث: Etre, Evénement, Langage.pp.113 à 151

والزمان، لأن التفكير في تاريخ الميتافيزيقا قد انتهى الى أن يمثل المواصلة القصوى والتجسيم الأوفى لتحليله التوجد، وبهما -- فوق ذلك -- يتدرج هيدقر نحو توضيح معنى الوجود مثلما كان يهفو اليه **الوجود والزمان** "[49].

وينتظم **الوجود والزمان** افضاء -- كذلك -- الى "الوجود والحدث واللغة"[50] حيث تظهر "الشذرات/المحاولات"[51] التي تضطلع بالتعبير عن الفكر الهيدقري فيما بعد "المنعطف"[52] (*Kehre*) "مواصلة وتجذيرا للقول الذي ابتدأ " في كتاب **الوجود والزمان** . بل هي اجابة عن أحد الأسئلة – البرامج التي تطرحها الفقرة الأخيرة منه: "اذ يتعلق الأمر – بعد اعادة بناء تاريخ الميتافيزيقا – بأن ننظر في الكيفية التي يمكن بها تحقيق فهم لاميتافيزيقي للوجود"[53].

يبدو تطور الفكر الهيدقري اذن – على امتداد مراحله، وعلى تنوع موارده ومصادره، مرسوما، لدى العلاقة **بالوجود والزمان**، كبرنامج منه، ومشدودا لدى العلاقة بين متعاقب مراحله، بخيط ناظم يحيل في كل مرة –الى عين ذلك البرنامج الأصلي-- كل طارئ وكل جديد. ولكنه لا يحيل الا الى البرنامج الأصلي ولا يقدم "فترات" الفكر الهيدقري الا كتحقيق **لمهام** مسألة الوجود مثلما تعينت في **الوجود والزمان** [54]. ويعني ذلك خاصة أن فاتيمو لا يبتني علاقة مؤلف 1927 بما عقبه من المؤلفات الا على نحو "برنامجي": ولكنه لا يفرض هذا الطابع البرنامجي على العلاقات الأخرى، ولا سيما الفكرية، القائمة بين **الوجود**

---

49 -- فاتيمو، ص ص 96-97 .
50 -- أي الفصل الثالث من كتاب فاتيمو
51 -- فاتيمو، ص 115 .
52 --فاتيمو، ص 115 .
53 -- فاتيمو، ص 115 .
54 -- فاتيمو، ص 67: " ففي حدي المسألة: معنى الميتافيزيقا وتاريخها، فهم الوجود واللغة التي تناسب ذلك الفهم، يمكننا أن نجد تلخيص المهمة التي فرضتها نتائج **الوجود والزمان** على التأمل الهيدقري اللاحق " .

والزمان وغيره من الآثار: أن الآثار التي جاءت بعد **الوجود والزمان** قد انتظمت في اطار برنامج **الوجود والزمان**، فان ذلك لا يعني أنها تحقق ذلك البرنامج كتفصيل من تفاصيل الكتاب أو كتفريع من التفريعات التي قد يكون اقتصدها: فان فاتيمو يعلم علم اليقين أن انقطاع **الوجود والزمان** لدي الفقرة 83 قد ارتبط بالاعلان عما ستحفل به تلك الآثار على أنحاء مختلفة، أي بمعنى الوجود، لا ميتافيزيقيا. ان فاتيمو يعلم علم اليقين أن تحليلات **الوجود والزمان** التي أفضت الى صياغة برنامجه وبلورته هي عينها التي أفضت الى وقوفه دون انجاز ذلك البرنامج والى معاينة تعذر ذلك الانجاز، باستكمال الشطر الثاني من الكتاب، اللهم الا أن يستعاد الشطر الأول منه فيصاغ وفقا لما يقتضيه استكمال اشطر الثاني. لذلك فلعل القصد الحقيقي لهيدقر عندما قرر -لدى الطبعة السابعة **للوجود والزمان**، سنة 1953- حذف عبارة "النصف الأول" التي لازمت الطبعات السابقة للكتاب - لعل قصده الحقيقي ليس أن النصف الثاني لا يمكنه "بعد ربع قرن"[55] أن ينضاف الى النصف الأول دون أن يتغير عرض هذا النصف الأول، وانما أن ذلك لم يتيسر **على مدى ربع قرن**، عظم ما كان مكينا عمل الميتافيزيقا في **الوجود والزمان**.

واننا هكذا لواقعون بين قراءتين اثنتين لئن اعترفت كلتاهما بتطور مسألة الوجود، بعد **الوجود والزمان**، فان أولاهما شديدة الاحالة على ما آل اليه أمر المسألة، في حين أن ثانيتهما شديدة التذكير بأن ذلك المآل صادر عن صياغة أولى له لم تكن مغادرته لها الا ضربا من ضروب الوفاء لها، أي الوفاء لنفسه .

وانه ليمكننا أن نلحق بهذين المدخلين عديد الكتب التي رامت عين ما راما. فلئن نحن لم نذكرها فلأنها لا تخرج عن هذين النهجين الكبيرين الذين خطهما أتو بوقلر وجياني فاتيمو[56]. وليس ثمة شك في

---

55 - أنظر التنبيه المشار اليه، الترجمة الفرنسية لفرنسوا فوزان، ص 13 .

56 - أنظر - آخر عملنا هذا - القائمة البيبليوغرافية .

أنهما بما عايناه من الاشكال، وبما توفقا اليه من الحل قد استجابا -- كل فيما يخصه -- الى ما كان مطروحا من الأسئلة على قراء هيدقر لدى الستينات اجمالا، وقبلها بقليل وبعدها بقليل. ولعل ابعد الذين ذهبوا في الحسم آنذاك، الأب وليام .ج. ريتشاردسن (William J.Richardson) ضمن مؤلفه الضخم: **هيدقر عبر الفينومينولوجيا الى الفكر** (*Heidegger through phenomenology to thought*)[57] اذ عين التحول بين الأنطولوجيا الأساسية **للوجود والزمان** وما "انقلب"(*Reversal*) اليه التفكير لدى **"جوهر الحقيقة"** وما بعده، انقلابا من هيدقر **أول** (I) الى هيدقر **ثان** (II) . ولذلك فان الخوض في مسألة الانقلاب الحاصل في الفكر الهيدقري، وتعيين تاريخه، ومتابعته ضمن هذا المؤلف أو ذاك، ولا سيما على ايقاع النشرات المتلاحقة والمتدرجة **للأعمال الكاملة** (*Gesamtausgabe*)[58] التي لا تنفك تلقي الضوء تلو الضوء على تكون الاشكاليات الهيدقرية وتحللها وتوترها وانعطافها وانثنائها ... إن الخوض في تلك المسألة، لئن كان ينتمي الى تقاليد كل تقريب لفكر هيدقر فان أخص تقاليد تلك التقاليد المرور بما سطره لها بوقلر وفاتيمو[59]. تلك هي الحال التي دأبت عليها البحوث الهيدقرية وما تزال. فلئن هي انثنت اليوم الى مسائل مخصوصة من ذلك الفكر ومن تلك المدونة، فلأن مهمة التقريب قد باتت مهمة منتهية. لذلك فلعلنا اذ عمدنا - فيما تقدم - الى التذكير بكتابي بوقلر وفاتيمو، قد تمثلنا بعض التمثل تقاليد كل قول في

57- وليام ج.ريتشاردسن: W.J.Richardson, *Heidegger through phenomenology to thought*, prefaced by Martin Heidegger, second edition, Martinus Nijhoff, the Hague, 1967 .

58- من المفيد هاهنا الاشارة الى العمل الهام الذي تقوم به مجلة *Heidegger Studies* الصادرة باللغات الألمانية والانقليزية والفرنسية، عن دار النشر Duncker & Humbolt ببرلين، حيث تقدم آخر كل عدد من أعدادها ثبتا بما نشر من أسفار الأعمال الكاملة لهيدقر، وبما هو بصدد الاعداد للنشر، وذلك في اللغة الألمانية أولا، ثم في الترجمات الفرنسية والانقليزية والايطالية .

59- فلا يكاد الدارس لهيدقر ولما يكتب عنه يجد مؤلفا واحدا يغفل عن الاحالة على هذين الكتابين .

هيدقر. ولكن لعلنا من جهة أخرى لا نختلف كثيرا عن ذلك الطير الـذي تخلف عن سربه، اذ لا نجـد حرجـا -- بعد كـل الـذي قلنـا -- في تقديـم هيدقر -- الآن، فما حاجتنا -- الآن -- الى تقديم لهيدقر ؟

ولكن لينظر المرء في زحمـة مـا ينتسـب أمامنـا - كـل يـوم - الى هيدقر، وفي جلبة ما يقرع أسماعنا من الرطانة التي باتت نسبتها اليه كافية لفرض الهيبة واستباحة الآذان، وفي اختصـاص جمهـور الشـعراء والفنـانين ومن عاصرهم من أصحاب النقد بفكـر هيدقـر حتـى صـار المدخـل اليـه **أصل العمل الفني** والمخرج منه **هلدرين** وإنها - لو يعلمـون -- لـدروب تجرب الضياع تجريبا (*Holzwege*)، فأنى لها أن تكون نظرية في عيار الفن ومدخلا الى شعرية النصوص.

ولكن لينظر المـرء فيمـا يضطلـع بـه هـؤلاء وأولئـك مـن مفـاهيم هيدقرية - أو قل من مفاهيم منسوبة الى هيدقر - فينتصـرون بهـا الى مـا يريدون وانها لتفي بعين الضد مما يريدون: فكيف يمكن أن يمثـل "زمـان" **الوجود والزمان** "لحظة المكاشفة الشعرية"؟ وكيف يمكن أن يمثل "لحظـة انفتاح على الأبديـة واطلالـة علـى سـرائرها ومثـول في رحابهـا" ؟ ومـا "رحاب الأنا" ؟ وأين زمان **الوجود والزمان** من "لحظـة تعتصـر الأزمنـة جميعها"؟[60] فما زمان هيدقر بالزمن الرومنطيقـي حتـى تخضـع أبعـاده الى حضور الأنا المتمثّل، والداعـي الى المثـول، ومـا زمـان هيدقـر بمـردود إلى الديمومة والديمومة تبريز للحاضر وإقامـة للأنـا ولسـلطانه إذ هـو المطـاول لكل زمان.

ولينظـر المـرء -- أخيرا -- الى سـيطرة التقـاليد المثاليـة الألمانيـة في التطرق الى هيدقر، بل وحتـى في التطـرق الى نيتشـه اذ يقحمـان ضمـن حركة تهفو الى "التجاوز"، وتتحدد محاولة من "محاولات الاحياء الفكرية في العصر الحديث".

---

60 -- أنظر مثلا كتاب السيد محمد لطفي اليوسفي: **لحظة المكاشفة الشعرية: اطلالة على مدار الرعب**، الصادر عن الدار التونسية للنشر، سنة 1992 .

ان ما بات يميز جلّ الاستعمالات الجارية لهيدقر ضمن الكتابات العربية الراهنة هو طابعها الاجمالي الذي يستغني باطار التأويل – المغري والحق يقال – عن حيثيات التأويل ومعتمداته ومؤيداته.

لذلك فان هذا المدخل – الآخر – انما يروم المساعدة على قراءة ترفع بعضا من الغبن عن احداثية من أهم الاحداثيات الفلسفية لهذا القرن. فلئن هو عمد الى ذلك من خلال "مشكل الميتافيزيقا" فلأن الميتافيزيقا، في مختلف الأوضاع التي تحوزها منذ **الوجود والزمان**، هي التي تحرك مشروع الفكر وترسم آفاقه وهي التي تعين حدوده وابعاده. الميتافيزيقا هي التي تعين – بحسب ما تحوزه من وضع – مهام الفكر ومواضعه.

فالميتافيزيقا لغة: وهي بذلك مستودع الكلمات التي يضطلع بها الفكر اضطلاعا ينشد ذاكرتها. وهي كذلك لغة تحول دون اضطلاع الفكر بمشروعه.

والميتافيزيقا "مأثور" يقتلع الدّازاين من أصالته[61] ويحول طرافة الموضوع الى بداهة، ويرمي بأصول المفاهيم والمقولات الي غياهب النسيان.

والميتافيزيقا بنية ذهنية لا تدرك " الألفة الجوهرية التي بين الوجود والزمان "[62] لأنها قائمة على عادات في التفكير لا تتزحزح .

والميتافيزيقا توجه للفكر يعرض عن الوجود اعراضا لعل منطلقه الأصلي هو الأفلاطونية.

والميتافيزيقا موقف سابق حتى على الأفلاطونية، وموقف ممتد الى خارج الفلسفة، الى التقنية والسياسة وغيرهما.

ان تعيينات الميتافيزيقا التي ذكرنا ليست تعدادا معجميا لمدلولات العبارة عند هيدقر، فذلك أمر دونه أكثر بكثير من هذه الاشارات.

---

61 – **الوجود والزمان**، الفقرة 6 .

62 نيتشه، السفر الثاني، الترجمة الفرنسية، قاليمار، باريس 1971، ص 175 .

ولكن كل واحد منها، مما ذكرنا ومما لم نذكر، انما يمثل مفهوم الميتافيزيقا الذي تحفل به مرحلة من مراحل التفكير الهيدقري: فلكل مرحلة ميتافيزيقاها مادامت كل مرحلة انما تتقوم بمفهوم الميتافيزيقا الذي تكرسه ويكرسها، وتسعى الى استعادته أو مجاوزته أو تركه ... فلئن كان عنوان هذا العمل مذكرا – الى حد النسخ – بعنوان مؤلف 1929: **كانط ومشكل الميتافيزيقا**، فان مشكل الميتافيزيقا لدى هيدقر لايدرج الـ *Kantbuch* الا كلحظة من لحظات γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας وانه حقا " لصراع عمالقة ".

لذلك ارتأينا لهذا المدخل أن يتمفصل بحسب مواضع الفكر ومواقعه **بالنسبة الى الميتافيزيقا**: فهو استعادة لها من خلال احياء مسألة الوجود واستنقاذها من النسيان (الفصل الأول)، وهو بلورة لهذه المسألة تأسيسا للميتافيزيقا وتبصيرا لها بقاعها الذي تقوم عليه ولا تراه، في آن (الفصل الثاني) وهو أخيرا نقد للميتافيزيقا من خلال تاريخها استنطاقا لما ظل محبوسا في مفاهيمها وتكليما لكلماتها "فهما" لمعنى الوجود، و"تناسبا" مع حقيقته "مجاورة" لموضعه و"عهدا" اليه بالانسان والى الانسان به (الفصل الثالث).

ألا ان غاية المرام ونهاية الاقدام في هذا العمل ليست كمال الاستيفاء وانما هي الاشارة الى فضيلة الابتداء.

الفصل الأول

معاودة الميتافيزيقا ومسألة الوجود

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι

الفكر والوجود هو هو

برمانيدس،

المنظومة، الشذرة III

هل للفلسفة مستقبل؟[1]. وانه ليغرينا أن نجرب من صياغات هذا السؤال ضروبا مختلفة أخرى، كأن نسأل: هل للمستقبل فلسفة؟ أو كأن

---

1 – لاشك أننا بهذا السؤال نثير -- بالاضافة الى موضوعنا – المسألة التقليدية لعلاقة الفلسفة بماضيها. ولكن لما كان يتعذر علينا أن نتناولها في هذا الاطار، فاننا نحيل على البيبليوغرافيا التالية تيسيرا لدراستها والتوسع فيها قدر الحاجة :

- Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Editions Ophrys, Paris, 1973 .
- Lucien Braun , *Théorie de l'histoire de la philosophie*, in Cahiers du séminaire de philosophie, n°3, Centre de Documentation en histoire de la philosophie, Strasbourg, 1985
- Emile Bréhier : *La philosophie et son passé..*, Librairie Alcan , Paris, 1949
- E.Castelli (Dir.) : *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Vrin, Paris, 1956 .
- H.Gouhier : *L'histoire et sa philosophie*, Vrin, Paris, 1952 .
- M.Guéroult : *The history of philosophy as a philosophical problem,* in philosophy of the history of philosophy, the Monist, 1969, p.563 à 587 .

ننكر عليها كل انبعاث من بعدما كان من أمر موتها وتشظي هوامشـها، فنسأل: أي مستقبل للفلسفة بعد الذي مضى منها ؟[2] أو كأن نتظنن على الوعي المتفلسف – في مختلف تمظهراته كوعي بالذات وفي تراكـم طبقاته المتعاقبة، بأنه قـد تهـاوى واستنفذ امكانـه، فنسـأل: وهـل مـن مستقبل للفلسفة وقد ماتت ذاتية الوعي التي ألفت قضية الفلسفة ونازلتها ؟[3] أو كأن نؤول الى التوقع والانتظار، توقع انعطاء الوجود أو المعنى أو الحقيقة الينا على نحو لافلسفي، أي على نحو لا أساسي، فنسأل: أي مهمة، اذن، للفلسفة في المستقبل وقد بـات الوجود والوعي والـذات نزيلة الفكـر لا نازلة الفلسفة؟[4].

تلك اذن مواقع نلفي التساؤل منها عن مستقبل الفلسفة تسـاؤلا جاريا. وانها لبعض مراصد مـوت الفلسـفة، فـان نحـن همـمنـا الى رصـد المستقبل مـن عـين مرصـد المـوت، لم يكـن في ذلـك الا بعـض بقيـة مـن نكروفيليا الأولين، ومـا نحـن بـالأولين، ومـا بنـا مـن رغبـة في مضاجعة الأموات.

أفلا يمكننا النظر في مستقبل الفلسفة من موقع غير موقع موتهـا: وهل قدر الفلسفة أنها – دوما – تنبعث من رميمها؟ فليس المستقبل مـن شأن الأشياخ المقرئين على الأقاويل التي جف حبرها . كذلك قال كـانط

- M.Guéroult : *Histoire de l'histoire de la philosophie* , Aubier, Collection Analyse et raisons, Paris 1984 .

2 – أنظر مثلا: جاك بوفراس :
Jacques Bouveresse, *Le philosophe chez les autophages*, Minuit, Paris, 1984 .

3 – أنظر مثلا : مقال ج. كنقيلهام :
G.Canguilhem, "Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ?", in *Critique*, n°242, Juillet ,1967 .

4 – أنظر مثلا محاضرة هيدقر التي شارك بهـا جـان بوفري في احيـاء ذكـرى كـير كيقورد ، وصـدرت مترجمـة الى الفرنسـية ضمـن مجمـوع **كـير كيقورد حيـا**. (*Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris 1966) ص ص 167 الى 204 ، وقد كـان عنوانهـا فيمـا نترجمه الى العربية : **نهاية الفلسفة ومهمة الفكر** .

لدى فاتحة **مقدماته لكل ميتافيزيقا مقبلة**[5]: فهي لا تخاطب من العلماء من كان علمهم حفظا لتاريخ الفلسفة [6]، فشأن المقبل، وشأن المستقبل ليس من أمر القائمين على الخزائن ولو زعموا بخزائنهم كنزا[7]، أولئك هم المخبرون بما كان فقط[8]، الجاحدون على الجديد جدته[9]، الرافعون كراريس الميتافيزيقا في وجه كل شك على الميتافيزيقا [10]. فاذا كان كل استشراف لمستقبل ممكن للميتافيزيقا أو للفلسفة مرهونا بالانقطاع عن ماضيها، فان "غمامة المأثور" التي يتعلق الأمر برفعها تحقيقا للانقطاع، و"زجاجة التقليد" التي يتعلق الأمر بكسرها -- على حد عبارة أبي حامد -- انما يجعلان الاستقبال اقبالا على ينابيع العقل لا عودا الى نص مكتوب.

---

5 -- كانط ، **مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكنها أن تكون علما** وقد اعتمدنا الترجمة الفرنسية لهذا النص ، الصادرة عن دار فران (Vrin) الباريسية، سنة 1974 ، بعنوان : *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* ، وقد ترجمها عن الألمانية ج.جيبلان .

6- كانط ، المصدر المذكور ، ص 7 :

" Il est des savants dont la philosophie consiste dans l'histoire de la philosophie "

7 -- كانط ، المصدر المذكور ، ص 9 :

" Soulever la question de la possibilité d'une science, c'est supposer que l'on doute de son existence; et un pareil doute est une offense pour ceux dont tout l'avoir peut-être consiste en ce prétendu trésor ..."

8 --كانط ، المصدر المذكور ، ص 7 :

" Mais rien ne peut être dit, à leur avis, qui ne l'ait déjà été " .

9-- كانط ، المصدر المذكور ، ص 7 :

"...rien n'est plus facile que de trouver pour toute nouveauté un ouvrage ancien, lui ressemblant de quelque côté " .

10 -كانط ، المصدر المذكور ، ص 9 :

" Quelques-uns, ayant fièrement conscience de leur possession ancienne, tenue pour légitime en raison de cette circonstance même, le considèreront avec mépris, leur cahier de métaphysique en main "

ان طرح السؤال عن الامكان - اذن - مشارفة للعدم، فالممكن على عتبة الصفر من الموجود وان الخلاء لشرط امكان الفكر[11]. هكذا

11- ما الذي يبيح الجمع بين الفكر والخلاء، فضلا عن الربط بينهما ربطا يرهن أحدهما بالآخر؟ وهل يمكننا التفكير في الخلاء والفكر انما درج -منذ فجره اليوناني - على علاقة بالوجود كلاهما ضمنها تحصيل حاصل لدى الآخر (برمانيدس ، الشذرة III) : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι ... كيف يمكن تجربة الخلاء لدى فكر يمتحن الوجود كرة مكتملة الشكل واستدارة يؤول عليها الابتداء الى الانتهاء والانتهاء الى الابتداء (برمانيدس ، الشذرة V) :فلعله لا يمكن تمثل الخلاء في مثل هذا الاطار الا كخروج عن كل اطار ، فالخلاء " ممكن " لدى ظنون " الفانين " βροτῶν δόξας ولكنه غير ممكن خارجها . هو ممكن ضمن فيزياء لا تحوز من الحقيقة أكثر من مرتبة الجواز ، ولكنه غير ممكن ضمن الوجود الذي أحكمت وثاقه Δίκη فشدته شدا الى الثبات والقرار . فلعل الخلاء ألصق بفيزياء جواز ، يكون فيها الوجود ذا ثقب وفجوات، ويكون من التخلخل بحيث يداخله الخلاء ويساكنه . أما فكر الوجود " الممتلئ "، "الكامل " و "المتصل "، فلا مكان فيه للخلاء . لذلك فان منظومة برمانيدس لئن كانت تقصي الخلاء ، فانها انما تقصيه ضمن منظومة الحقيقة وتقره ضمن منظومة الظن بما هو شرط الحركة مثلما يقول ماليسوس (Mélissos).فوجود الحركة لدى أنطولوجيا الثبات الايلية - البرمانيدية لا يبلغ أكثر من رتبة المظهر والتظاهر " المتأنق " لا محالة ، كما يقول جان بوفري "δοκίμως" ، ولكنه تأنق المتظاهر . فما الخلاء اذن ؟ ان مثل هذا السؤال لا يبدو قابلا للطرح ، ذلك أن الخلاء ليس جوهرا حتى يمكن تعريفه ، بل يدرك من خلال شبهه باللاشئ أو من خلال شبهه بالعدم أو باللاوجود . فلا ادراك للخلاء اذن الا من خلال شبهه بالسلوب التي ذكرنا . فيبدو السلب وحدة التناسب التي بين الخلاء وأشباهه . فما السلب اذن ؟ هاهنا ندرك حدا لا اجتياز له ، اذ من الواضح أن الاجابة الحقيقية عن هذا السؤال تقتضي تفكيرا على جهة غير جهة الوجود ، اللهم الا أن نرد الى الوجود كل الجهات التي هي سواه ، فنخطئ ساعتها حقيقة السلب التي تخصه من حيث أردنا الاحاطة بها . فاما أن نتمثل الخلاء - اذن - من خلال كثرة أشباهه فنعينه هكذا على جهة السلب من الوجود ، واما أن نفكر فيه بما هو الأوحد والأخص والفذ ، لا بما هو درجة من درجات الحقيقة المتراتبة ولا بما هو جهة من جهات القول ، وانما بما هو وجود وجود . فالذي يتعلق الأمر بالانفصال عنه هاهنا انما هو الاستنقاذ الأفلاطوني- الميتافيزيقي للاوجود: ذلك أن نازلة الفكر هاهنا ليست لاوجود وجود وانما هي وجود لاوجود ، فلقد تمثلت الفلسفة دوما الخلاء : تمثلته لدى الايليين الذين جعلوا منه شرط الحركة في فيزيائهم المظنونة، وتمثلته لدى الذريين الذين جعلوا منه ثاني مبدئي الواقع الى جانب الجسم ، ولدى الرواقيين الذين جعلوا منه لا جسما يتمدد فيه الوجود ويتقلص . ولكن كل تمثلات الخلاء هذه انما تفترض مفهومه مفهوما جمهوريا لعله هو الذي صاغه أرسطو في الكتاب الرابع من **السماع الطبيعي**:"ولكن عامة الناس يعنون بالخلاء امتدادا لايوجد فيه أي جسم محسوس " (**السماع الطبيعي**، الكتاب الرابع ، الفصل 6 ، 213 أ 26 وما يليها) ويضيف أرسطو مفسرا : "فلما كانوا يعتقدون أن كل الوجود جسماني اعتبروا أنه

يواجه الحرف المستقبل ويطاول المكتوب كل امكان، شاهرا معناه هو هو، وتأويله هو هو، ووحدته هي هي[12]. فلا يعدل بكم الكتابة الا صمت الرسم لدى أفلاطون، وانهما "لطاحونة الشيء المعتاد". وهكذا يفضح كانط مراوحة الميتافيزيقا في مكانها لا تبرحه[13]، فتبدو بما هي

حيثما لم يكن ثمة شيء اطلاقا كان ذلك خلاء ". فالخلاء هو "διαστημα" امتداد وفجوة لها أن تحتوي أجساما لا محالة ، ولكنها ايضا فضاء تنعقد فيه العلاقات ، وهي فضاء الحمل والاسناد بين موضوع ومحمول مثلا. فالخلاء فضاء قابل للملء أجساما وكلمات وحروفا وفكرا. وهو خلاء وجود وخلاء جسم : انه لا يعطي شيئا ، بل ندركه كمحصول تمثل ليس الماثل ضمنه الا عدم مثول مثول. فلا يحصل لدى الفكر موضوع تجربة، بل هو في كل مرة قائم على أساس من أولوية الملاء. ولكن ما الخلاء في حد ذاته، لا كسلب نصانع أنفسنا على الاقامة داخله ؟ ما الخلاء الذي نقيم به لدى موقف الحيرة، ولدى موقف القلق ولدى موقف الهم ؟ ما الخلاء اذا لم يكن أساسا لأي شيء، فذلك هو الخلاء الحقيقي. أما أن يكون الخلاء أساسا فذلك يعني أنه قد انقلب امتلاء ، فلينظر المرء في أقصى درجات السلب التي تؤسس الوعي الصوفي ولا سيما في تمظهره ضمن الثيولوجيا السلبية ، ليجدن أن أقصى درجات النفي هي أقصى درجات الاثبات .فلعل جوهر الخلاء الحقيقي قائم في ما لا تفسير له من حرية انعطاء الكلمة للشيء وانعطاء الشيء للكلمة اذ يخلو كل واحد منهما للآخر فيقبل أن يكون استعادة له. ولكن لا الاسم ساعتها أصل للشيء ولا الشيء ساعتها أصل للاسم، وما المعنى الا هما اذ يلتقيان فيتعانيان .

12 --أفلاطون ، محاورة **فايدروس**، نشرة : G.F.Flammarion ، باريس 1992، ترجمة لوك بريسون (Luc Brisson) وهي ترجمة مشفوعة بمقال دريدا المعروف " *La Pharmacie de Platon*". وقد جاء في الترجمة المشار اليها ما يلي :

De fait, les êtres qu'engendre la peinture se tiennent debout comme s'ils étaient vivants, mais qu'on les interroge, ils restent figés dans une pose solennelle et gardent le silence . Et il en va de même pour les discours. On pourrait croire qu'ils parlent pour exprimer quelque réflexion, mais, si on les interroge, parce qu'on souhaite comprendre ce qu'ils disent, c'est une seule chose qu'ils se contentent de signifier toujours la même . Autre chose : quand une fois pour toutes, il a été écrit, chaque discours va rouler de droite et de gauche et passe indifféremment auprés de ceux qui s'y connaissent, comme auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire, de plus. il ne sait pas quels sont ceux a qui il doit ou non s'adresser. Que par ailleurs s'élèvent à son sujet des voix discordantes et qu'il soit injustement injurié, il a toujours besoin du secours de son père, car il n'est capable ni de se défendre ni de se tirer d'affaire tout seul. (275 d- e).

13 كانط : **مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة** ، الترجمة الفرنسية ، ص 8 :

مدونة في كراس، ويبدو الفن بما هو محفوظ في الكتب، غير منفتحين على المستقبل وغير مانحين للاختلاف.

هل يعني ذلك أن مجال المكتوب، ومستوى الكتابة هما مستوى الجدل مع الميتافيزيقا ؟ هل يعني ذلك أن كل حديث عن مستقبل الفلسفة أو عن مستقبل الميتافيزيقا لابد أن يمر بنقد الكتابة ؟ هل الكتابة علامة الميتافيزيقا أم جوهرها ؟[14]

فلعل ما نود الاشارة اليه من خلال هذه الأسئلة انما هو أن استشراف الفلسفة لمستقبلها من خلال نقد الكتابة والمكتوب ليس في الحقيقة الا ضربا من الاتصال بالماضي . أن الاستقبال[15] هو قبل كل شئ شأن من شؤون الذاكرة اذ تستحضر الماضي فتدرجه ضمن

" ... il semble presque ridicule que celle-ci, qui veut être la sagesse même et dont chacun consulte les oracles, piétine constamment sur place sans avancer d'un pas "

14 - ومن البين أن مثل هذه الأسئلة انما تشير على الأقل الى مقال جاك دريدا المشار اليه في الهامش السابق والذي نقترح ترجمة عنوانه الى " **عقاقيرية أفلاطون** " ، والى الفصل الكامل الذي خصصه للتأملات التي خصصها روسو لقضية أصل اللغات ، وذلك ضمن كتابه (*De la Grammatologie*) . ولما لم يكن موضوع هاتين المقالتين مباشر العلاقة مع ما نحن بصدده من الاعتبارات ، فاننا سنقتصر على تلخيص **العقاقيرية** الى القضايا التالية :

1 - ان نقد مفهوم الكتابة في محاورة **فايدروس** يتم من خلال نقد مفهوم المحاكاة الذي تكرسه السفسطة .

2 - ويعني ذلك أن نقد مفهوم الكتابة يتم وفق احداثية الحقيقة : فالموجود المكتوب انما هو في الدرك الثالث من المماثلة أي أنه في المستوى الثالث من عدم المثول .

3 - ان نقد الكتابة يتم اذن بغرض تحديد مفهوم حقيقي للكتابة ينفصل بها عن التمثل بما هو صناعة السفسطائي الى منطق المثول بما هو المعنى الحقيقي للوجود واساس الميتافيزيقا الغربية من أقصاها الى أقصاها .

وأما عن الفصل الذي خصصه ج.دريدا لمؤلف روسو: **محاولة في أصل اللغات** (*Essai sur l'origine des langues*)، فانا نحيل على تصدير نشرتنا الثانية لترجمته العربية التي كنا أنجزناها منذ سنة 1985 (الدار التونسية للنشر)، فعسى أن تصدر هذه الطبعة الثانية المزيدة والمنقحة عما قريب ، اذ فيها نحلل قراءة دريدا ونسائلها قدر امكاننا لا قدر امكانها .

15 - انا نقترح هذه العبارة في معناها الذي تفيده بحسب بنيتها لا في ذلك الذي افادته من الاستعمال . فنراها مؤدية للعبارة الفرنسية " anticipation ".

مجهود جدلي لا زمان له (أفلاطون)[16] أو تنتظمه فتستقضيه الى الآن وان لم يفض (أرسطو)[17] أو تنتخب منه آنا يكسب منه القبل وجهته ومغزاه ويكسب منه البعد أصالته (الأفلاطونية المحدثة)[18] أو هي -لدى الطرف الآخر من التاريخ- نحن اليه بحثا عن صورته التي يجب أن تكون حتى يحصل منها التحفز والتحمس (هيقل والرومنطقية الألمانية)[19] أو تمييزا فيها

---

16 --راجع في هذا الخصوص مثلا مؤلف مارسيال قيرو :

Martial Guéroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Aubier, Paris 1984, p.26 : " Les doctrines antérieures sont évoquées moins comme des données de l'histoire passée que comme des thèses possibles in abstracto d'une pensée encore actuelle, discutables et réfutables comme telles ".

17 --راجع : م.قيرو ، المرجع السابق ، ص 31 :

" Chaque opinion invoquée joue sa partie dans le développement . Elle est choisie et ajustée bon gré mal gré en vue de cette fin . Il n'y aurait donc pas chez Aristote d'histoire de la philosophie proprement dite, mais sophistication de l'histoire en vue d'en faire un trompe-l'oeil dans une joute d'opinions " .

18 --أنظر مثلا أفلوطين ، **التاسوعات** ، 8,1,V :

" Nos théories n'ont donc rien de nouveau, elles ont été énoncées il y a longtemps, mais sans être développées, et nous ne sommes aujourd'hui que les exégètes de ces vieilles doctrines dont l'antiquité nous est témoignée par les écrits de Platon. Avant lui Parménide était partisan d'une doctrine semblable, mais le Parménide de Platon est plus exact " ..

ويمكن الرجوع في خصوص هذه المسألة الى كتاب :

J.M.Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1987, pp.18 et ss .

19 -- لذلك تتحدد الفلسفة حنينا ليس أبهت تعبير عنه هذه الجملة لنوفاليس (Novalis) ويوردها هيدقر ضمن كتابه : **مفاهيم الميتافيزيقا الأساسية** (*Les concepts fondamentaux de la métaphysique*)، الترجمة الفرنسية ، قاليمار ، باريس 1992، الفصل الأول ، الفقرة 2 ، ص 21 :

" La philosophie est à proprement parler nostalgie, quelque chose qui pousse à être partout chez soi " .

ويمكن في هذا الصدد مراجعة كتاب جاك تامينيو : Jacques Taminiaux , *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Martinus Nijhoff , La Haye 1967 .

بين الديونيزوسي والأبولوني (نيتشه)[20]، أن الاستقبال هو تصاريف الذاكرة تلك التي ترتب في كل مرة ماضيها، فتسلمه لا الى وضع المدلول الموضوعي وانما الى وضع المدلول الذي نريد، أن الاستقبال هو التذكر، فذلك درس من الدروس القليلة التي تستودعنا اياها الميتافيزيقا. لذلك كان تذكر الماضي قراءة للمكتوب وتعيينا لمنسي ما، اطلاقا له وتسريحا من محبسه، واستحضارا: ان بنية الاستقبال، بما هي البنية التي تمثلت بها الفلسفة مستقبلها، هي بنية استحضار . انها بنية مماثلة . فهل الاستقبال مماثلة؟ أليس الاستقبال الحقيقي مغادرة للحاضر الماثل والمتقوم، واعترافا للمستقبل بأنه الزمن "الذي لا مثيل له"؟ ولكن الميتافيزيقا لا تضطلع بمستقبلها الا استحضارا يظل في جوهره على أرضية من الانتقال الى الماضي أو من التنقل ما بين الحاضر والماضي، وذلك حتى في أحدّ ما اضطلعت به من لحظات الجدة، ونقصد التجديد الثوري باعتباره ممارسة للمستقبل: فالثورة تستهوي، ولو هنيهة من الزمان، فاستهوت كانط الذي تريد مغالاة التراجم والسير أن تكون جولاته في مدينة كنيقسبرغ مواقيت للناس، يعدلون بها ساعاتهم. استهوته فعاج يومها يطلب أخبار الثورة الفرنسية واحتلال قلعة البسطيليا. الثورة تستهوي الفيلسوف آنا يضطرب منه الزمان ثم يؤوب الى انتظام دقاته لكأنه روضها الى حين أو لكأنه قد عزم على قلعة أخرى من قلاع الدوكسا بنقد أوهام المعرفة ونقد أوهام العمل ورسم حدود الرجاء. فهل ثورة الناس – اذن -- لا تستحق من الفيلسوف الا أن يعرج على بائع الصحف؟ أم هل تراه فعيلها الخفي، لسان حاله أن "ها قد أوقعتهم فيها" ؟ أم هو لا يحفل بالتاريخ الا فسحة واستجماما، ثم ينطوي الى الذهن البشري رسما لجغرافيته وتأويلا لها على التاريخ ؟ **ألا انه في كل تلك المشاهد هو هو:** فثورة الناس – كثورة المعارف وكثورة الأشياء – انما غايتها السكون.

---

20 –أنظر خاصة : **ولادة التراجيديا** ، الترجمة الفرنسية ، قاليمار ، باريس 1977 .

لا شك أن مشهد الفيلسوف اذ لا يكاد يحفل بالثورة، على عظمة خطبها، يغري بالتعاطف مع نرجسيته العنترية: فلا وقع لها عليه ولا انفعال بها عنده، قد علمها الفيلسوف من قبل، وما لها أن تعلمه ما لم يعلم . وأما التاريخ، فان الاعتراض به بما هو صورة تجريبية بعدية لا ينجيه من الانخراط ضمن **"فكرة تاريخ كلي على جهة النظر الكوسموسياسي"** (*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*)." وانه ليمكننا أن نعتبر تاريخ الجنس البشري جملة، تحقيقا لمخطط للطبيعة خفي، يقصد الى انتاج دستور سياسي كامل على المستوى الداخلي، وكامل كذلك، باعتبار غايته، على المستوى الخارجي. ذلك هو الوضع الوحيد الذي يمكن فيه للطبيعة أن تطور كل ما أودعته في الانسانية من الاستعدادات تطويرا كاملا "[21].

لا يقدم التاريخ التجريبي اذن الا تجسيما لبرنامج الطبيعة . فاذا خيب الفيلسوف ما نتوقعه منه من الاحتفال بالثورة والمستقبل، فما ذاك الا لأحد أمرين:

- اما أن تكون الجدة التي تحملها جدة كاذبة لا تساير الخيط الموجه للتاريخ قبليا .
- واما أن تطابق تلك الوجهة فلا يكون لها ساعتها من الجدة أصلا ما دامت معلومة من قبل .

لا تستهوي الثورة الفيلسوف، اذن، الا بمقدار ما يرسمها ضمن فكرة التاريخ الكلي قصدا "دفينا" للطبيعة. فأين الثورة من الخيال؟ قد عهدنا الثورة استقبالا وافتتاحا للممكن، قد جربناها استفساحا للأفق ما أضيق العيش لولاه، قد تعلقنا بها انطلاقا للخيال واكتنازا للجنون نضرب به كل معقولية خانقة. فهل الثورة الا عمل السلب واستشراف

---

21 كانط :
Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, in *La philosophie de l'histoire*, Denoël, Paris 1947 , p.40 (8ème proposition) .

العدم؟ لاشك أن كل ذلك هو الثورة اذا ما استقرت في وعي الفرد. فاذا ما انتقلت تجربتها الى الجنس البشري كجنس، أحاطت بها غمامات الطبيعة، وتحول امكان الممكن الى يقين المصير. فلعل كانط - عندما انتخب لنفسه موقف الطبيعة فسوى به التاريخ تاريخا كليا، قد أدرك أن ثورة فرنسا انما "تجري لمستقر لها".

لقد انطلقنا من التساؤل عن مستقبل ممكن للفلسفة، فانتهينا الى أن تصور الفلسفة للمستقبل لا يعترف له بزمانيته الخاصة مادام يباشره على جهة التمثل . فلعل أوكد ما نعنيه بذلك هو أن أمر مستقبل الفلسفة ليس من شأن الفلسفة، وأن مواصلة الاضطلاع به من عين ذلك المنظور ليست الا تكرارا واجترارا. ان التفكير في الميتافيزيقا من جهة مستقبلها، ولكن كذلك من جهة ما هي، تفكير يغادر الميتافيزيقا مغادرة باستعادة تأسيسها من خلال "اجلاء الامكانات التي تكمن فيها"[22]. فالمغادرة انما هي مغادرة الأساس ومغادرة معقولية التأسيس التي تتحدد بموجبها بنية الميتافيزيقا، ولكنها كمغادرة تقتضي ادراكا لجوهر الموقف الذي تغادره، اي لجوهر الميتافيزيقا بما هي نسيان الوجود.

تلك المغادرة - بما هي استعادة للأساس، واستعادة لمنسي الميتافيزيقا - هي التي يحاولها هيدقر من نقطة الحداثة. فلعل مستقبل الميتافيزيقا هو الموقع الذي يباشر منه هيدقر سؤاله عن جوهرها، ولعل ذلك السؤال - بما هو سؤال عن المستقبل - محفوف بما يترصد كل سؤال عن المستقبل من نسيان لزمانيته المخصوصة.

لقد كان اللوغوس (λόγος) اليوناني ثريا حين دل على الكلام والمعنى واكتمال النظام، ودل على الحسبان، ثريا، حتى لكأن توالي العهود النظرية في تاريخ الميتافيزيقا انما كان في كل مرة يستحضر من

---

22 هيدقر ، **كانط ومشكل الميتافيزيقا** :
Kant et le problème de la métaphysique, trad.française, Gallimard, Paris 1953, p.261 .

تلك المعاني أحدها فينصبه مفتاح سره وحل أوصاده . وهل كانت لحظة الحداثة -- مثلا -- في تاريخ الميتافيزيقا الا تبلورا لمعنى الحساب، فأضحى الحساب بديلا عن كل معنى، غير أن الاقرار بذلك يوشك أن يخلط علينا الأمور: أفلا ترتد الحداثة ساعتها الى مجرد وجه من وجوه التفكير القديم، فنخطئ فهمها من حيث قصدنا تأصيله، وتبهت عنا جدتها من حيث أردنا اجلاءها ؟

ولعل هذا الوهم هو الذي يترصد في الحقيقة بوجهة النظر الهيدقرية، اذ لا تنفك تتنازعها التأويلات: فمن مشنع بوثوقيتها وضعف تقديرها للاختلاف والغيرية[23]، الى فاضح لذهنية "العودة" عندها الى نقاوة فجر الروح اليوناني[24]. ومع ذلك، فلا الحداثة عند هيدقر -- بل ولا الميتافيزيقا -- بمفهومه من دون أولوية الانعطاء الاغريقي للوجود، ولا فجر الروح الاغريقي بمستثنى لديه من "دنس" الميتافيزيقا . بل يجري الأمر معه على نحو ما يجري النقد الفلسفي بغير تطفيف، فلا يخرج نقد الحداثة عند صاحب **العدمية الأوروبية** عن سكة النقد الفلسفي التي أعطى أماراتها أفلاطون ورددها من بعده هؤلاء الأفلاطونيون الذين نسميهم فلاسفة: فعندما ينفض أفلاطون يديه من نقد نظرية المثل الفيدونية، متبرأ منه وناسبا اياه الى برمانيدس، ضمن المحاورة التي تحمل اسمه، فان ذلك النقد لا يظهر بمظهر عرض أوقوس كان يمكن الاقتصاد فيه[25]، بل ان النية السقراطية لتبدو فيه واضحة المعالم ومتجددة العزم .

23- راجع في هذا الخصوص ، مثلا :
V.Goldschmidt: *Platonisme et pensée contempraine*, Aubier, éd.Montaigne, Paris 1970, p.243 .

24 -- راجع مثلا :
Michel Haar : Structures hegeliennes dans la pensée heideggerienne de l'histoire, in *Revue de Métaphysique et de Morale*. Janvier-Mars 1980, pp.48 à 59 .

25 راجع أفلاطون :
Platon, *Parménide*, tr..française par A.Diès , Les Belles Lettres, Paris 1923 , 128 e - 135 c .

ليس النقد جدالا بل سعيا الى التأسيس والتأسس، لذلك يبدأ النقد في **البارمانيدس** كنقد سقراطي بالرغم من كون سقراط هو، من بعض الوجوه، موضوع النقد[26]. ان نقد الآخر لا يتأصل الا كنقد للذات أي كنقد ذاتي أو كنقد للذات في الآخر.

فالمفارقة التي تفتتح كتاب **الوجود والزمان**[27]، لا تكتسب طابعها ذاك الا من كون الميتافيزيقا هي التي تدعي حوز مسألة الوجود كمسألة خاصة: وليس **الوجود والزمان** ما هو، اي ذاك التصيد النقدي للوهم الميتافيزيقي الأصلي، الا لأن الوجود ترجيع الميتافيزيقا الدوري منذ انبجاس الكلمة اليونانية.

وليس **الوجود والزمان**، ما هو، اي وجهة سؤال لا تلبث أن تتجذر فتنقلب[28] على سؤالها وعلى جواب سؤالها، الا لأن معنى الوجود يتحقق نقديا لا دغمائيا، اذ يتحول من مبحث معنى الوجود[29] الى مبحث حقيقة الوجود[30]، ومن مبحث حقيقة الوجود الى مبحث موضعية الوجود[31]، فلا يخضع الى دغمائية الرؤية، اذ ليس ينجي الرؤية من دغمائيتها حتى مضمونها الفينومنولوجي، بل يخضع الى نقدية التفكيك التي تتسلط على حداثة الفكر الغربي، فتظل تترصد ترسب الذاتية فيها، مع ما يلازم ذلك من الحذر من تسرب تلك الذاتيانية الى الفكر.

26- فاذا أضفنا الى ذلك ما ورد من التأويل المجدد للقسم الثاني من محاورة **بارمانيدس** عينها بعد أن ظل هذا القسم متأرجحا على الأقل بين حمله على وظيفة التمرين المنطقي وعلى وظيفة المصنف الثيولوجي ، تبين الأمر أكثر : فلقد صدرت مؤخرا (فيفري 1995) ترجمة حديثة للمحاورة نحن مدينون بها للأستاذ لوك بريسون ، وهي ترجمة مشفوعة بمقدمة تجدد النظر الى القسم الثاني من **البارمانيدس** في نفس الوقت الذي تعين فيه موضوع القسم الأول منها كنقد لبارمينيدس وزينون وتجاوز لهما عليم بحدوده مع ذلك.

27 --نقصد المفارقة المؤتلفة من أن مسألة الوجود تطرح على عين الميتافيزيقا التي تقوم على نسيانها .

28 -- أنظر الفصل الثالث من هذا العمل .

29- Sens de l'être.

30- Vérité de l'être.

31- Topologie de l'être.

ولعل تحذر الفكر ذاك وتيقظه الى كل الانزلاقات الميتافيزيقية هو الذي يفسر ما طرأ على السؤال من تحول في الوجهة: فنقد الحداثة، بما هو نقد الذاتية، هو الذي يبرر الاعراض عن "معنى" الوجود الى "حقيقة" الوجود، اذ يوشك "المعنى" أن يوهم بانتصاب الانسان ذاتا قبالة المعنى متقبلة له أو محددة اياه.

ونقد الحداثة، بما هو نقد الذاتية هو الذي يبرر الاعراض عن "حقيقة" الوجود الى "موضعية الوجود"، اذ توشك الحقيقة أن توهم بانتصاب الانسان ذاتا هي التي يتحدد بالنظر اليها صدق الأشياء أو البيانات، وذلك على أرضية الفهم الكلاسيكي للحقيقة كتطابق للشئ مع العقل.

وأخيرا فان نقد الحداثة، بما هو نقد الذاتية، هو الذي يبرر الاعراض عن "موضعية الوجود" الى الوجود "كعهد"[32]، اذ توشك "الموضعية" أن توهم بانتصاب الدازاين منفتحا للنور مما يتواصل معه المأثور الميتافيزيقي كاشكالية تأسيسية معرفية، فلا يتحقق الاختلاف مع الميتافيزيقا برغم نية الاختلاف الحازمة.

ليس في السؤال عن الوجود، ضمن **الوجود والزمان**، ما يبرر القول بأن السؤال المطروح والمقصود هو سؤال هيدقري بالذات، فان صاحب الوجود والزمان لا يتجاوز اعتباره سؤالا قد أسقطه الزمن في النسيان[33]، وهو لذلك ليس غريبا عن الميتافيزيقا، بل كان سؤالها الحميم وانشدّت اليه بداية البدايات لدى افلاطون وأرسطو. فليس بالوسع، في رأينا، أن نجاري السيد ج.قرانال[34] عندما ينطلق من معاينة اختلاف في

---

32 – نقترح هذه الكلمة مقابلا عربيا للعبارة الألمانية : "Ereignis" وللعبارة الفرنسية "Avènement" ، أنظر فيما يلي الفصل الثالث من هذا العمل .

33 – الوجود والزمان ، الفقرة 1 .

34 – جيرار قرانال :

Gérard Granel: "Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger: "*Sein und Zeit*", in *Histoire de la philosophie, idées, doctrines, le XXè*

الترجمة الفرنسية لمقدمة **الوجود والزمان** لينتهي الى تأويل موقف هيدقر من المفكرين اليونانيين على أنهما قد انقطعا بعد عن مسألة الوجود، مما يتعذر معه اعتبار هذه المسألة قد "ألهمت"[35] تفكيرهما على حد تعبير النص الفرنسي.

فليكن، ان تعلق الأمر ببعض الخلل في الترجمة الفرنسية لنص ألماني ليس أيسر النصوص ولا أوضحها . ولكن لا سبيل الى المصادقة على ما يرتبه قرانال على هذا العيب من فهم لموقف هيدقر . فليتلفت المرء عن هذه الصفحة الأولى من كتاب **الوجود والزمان** الى ما يسبقها

---

siècle, sous la direction de F.Châtelet, Librairie Hachette, Paris 1973, pp.181-182 (note 1)..

وترتكز الملاحظة التي يبديها السيد قرانال على قراءة بداية الفقرة الأولى من الوجود والزمان قراءة تنتبه الى ما يطرأ على مضمونها من التغيير بفعل ترجمتها الفرنسية :

أ – الأصل الألماني :

" Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit als Fortschrit anrechnet, die " Metaphysik " wieder zu bejahen . Gleichwohl hält man sich der Anstrengungen einer neu zu entfacheden γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας für enthoben . Dabei ist die angerührte Frage dosch keine beliebige .Sie hat das Forschen von Plato und Aristoteles in Atem gehaltem, um freilich auch von da an zu verstummen - als thematische Frage wirklicher Untersuchung/ " .

ب – الترجمة الفرنسية (ألفونس دي فايلهانس ورودولف بوهمس) :

La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli, bien que notre époque tienne pour un progrès d'accepter à nouveau la "métaphysique "On se croit pourtant dispensé des efforts que demanderait une renaissance de la γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας La question que nous soulevons n'est pourtant pas arbitraire. Elle a inspiré la réflexion de Platon et Aristote, bien qu'elle se soit éteinte avec eux, du moins comme thème explicite d'une vraie recherche ".

فهو يعترض على ما توحي به الترجمة الفرنسية من أن أفلاطون وأرسطو قد توفرا على مسألة الوجود كما يتصورها هيدقر ، ثم أن تلك المسألة قد انطفأت بموت أرسطو .

35– الهامش السابق .

ضمن الديباجة[36]، ليجدن أن السؤال عين السؤال في حرفة اليوناني وأصالته الفلسفية.

فان تكن مسألة الوجود قد سقطت في النسيان وانطفأت مع هذين الفيلسوفين، فما انطفأت الا "كموضوع صريح لبحث حقيقي"[37] . لذلك لا يتعلق الأمر الا باعادة تنشيطها [38]. وما تلك الاعادة في الحقيقة بالمهمة الهينة، فان الفكر يتجند في سبيل انجازها تجندين اثنين:

– مساءلة الموجود الذي يتمظهر على أنه الموجود المتميز بفهم للوجود وانفتاح عليه، وهي المساءلة التي تتحقق ضمن تحليلية الدازاين بما هي وجوبا أول المطالب[39].

– تحطيم صرح الأنطولوجيا المشحون بتراكمات المعنى التي "تقتلع الدازاين من أصالته"[40]، وتحمله على أن لا يرى في المأثور الميتافيزيقي الا "بداهة الأنواع والمواقف والاتجاهات" [41].

وليس من المفيد في القصد الذي يعنينا أن نتعرض الى برنامج كل واحدة من هاتين المهمتين، بل تكفينا الاشارة الى الوجاهة الخاصة لكل منهما بالنظر الى مسألة الوجود، اي بالنظر الى المقصد الهيدقري

---

36 – حيث يستشهد هيدقر بقولة غريب ايليا في **سفسطائي** أفلاطون ، 244 أ .

37-- معطيات الهامش 34 . ومع ذلك فهل أبلغ – مما يقول روبار بريزار (R.Brisart) من كون هيدقر قد كتب في نفس سنة 1927 ، ما يلي :

" Nous pouvons affirmer à présent : l'être est le véritable et unique thème de la philosophie . Ce n'est pas là une invention personnelle, mais cette position thématique prend naissance dés le commencement de la philosophie dans l'Antiquité et s'achève sous sa forme la plus grandiose dans la logique de Hegel " ..

راجع :

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie Introduction, § 3 , La philosophie comme science de l'être, p.28.

38- ذلك ما تقترحه ديباجة كتاب **الوجود والزمان** .

39- **الوجود والزمان** ، المقدمة ، الفصل الثاني ، الفقرة 5 .

40- **الوجود والزمان** ، المقدمة ، الفصل الثاني ، الفقرة 6 .

41- معطيات المرجع السابق عينها .

الأصيل، وسيمكننا الكشف عن هذه الوجاهة من تحديد موقع الذاتية ضمن مشروع هيدقر.

وهاهنا الدور الهيدقري الذي سيظل ملازما للفكر برغم محاولات الكسر المتلاحقة. فان مساءلة الدازاين تصدر عن التسليم له بفهم أصلي اصيل للوجود، وذلك على نحو يفسر الطمع في صفائه. ولكن نقاوة فهم الدازاين للوجود لا تلبث أن تتغشاها غشاوة غربته اذ يقتلعه المأثور الميتافيزيقي اقتلاعا من اصالته، بل يحل به كالبنية فيبهت عنه معنى الوجود . فان نحن تلفتنا عن الدازاين الى المأثور، لم يكن في تحطيمه أي استقلال، فتراكمات المعنى هي التي تمكن مراعاة مفاصلها من الارتداد الى التجربة البسيطة للوجود. ولكن هذه التجربة انما تستند في مضمونها الى أصالة الدازاين التي يتوجب استنقاذها ...الخ .

تظل صراحة السؤال عن الوجود اذن افتراضا لازما للفكر، ويظل تحطيم المأثور الميتافيزيقي مستهديا بفهم الوجود الأصيل، ساعيا الى احيائه، متبرأ بذلك من أن يكون المعنى الذي للوجود اختلاقا وتحكما للفكر.

ان تحليلية الدازاين وتحطيم تاريخ الأنطولوجيا ينتظمان انتظاما دائريا خانقا في كتاب **الوجود والزمان** . وليس يمكن بأي وجه من الوجوه كسر الدور الا أن يتنكر الكتاب لمشروعه بتضامن المهمتين: فانكسر القول وهو يشارف نصف سعيه[42].

هكذا يترسب تاريخ الأنطولوجيا بقاع انفتاحنا على الوجود، وتطاول بساطة فهم الدازاين للوجود تحطيم تاريخ الأنطولوجيا . فكيف نستغرب من بعد ذلك حمل **الوجود والزمان** محمل العمل الذاتياتي

---

42 م.هيدقر : رسالة **في الانسانوية** ، ضمن مسائل III :
Questions III, Gallimard, Paris, 1966, p.97 .

الهائل[43]: فان بساطة فهمنا للوجود تعتمها تراكمات التاريخ التي ما تزال تضيق عن تصور الانسان الذي هو نحن على معنى غير الذات.

لذلك تبنى علاقة الدازاين بالوجود على أنها علاقة الذات بالموضوع وتستحيل اقبالية الوجود الى القبيلة التعالوية للذات المؤسسة .

فتذكر بذلك الرسالة الموجهة الى ج.بوفري في الانسانوية من بعد ما يناهز العشرين سنة مستقبلة من الفكر على قدر طاقته، مستبدهة من العلاقات ما يوهم بتحصيل الحاصل، لعل تحصيل الحاصل وحده كفيل بأن يكشف لنا عما تغشته الجدلية[44]:

" Le moment est venu de cesser de surestimer la philosophie et, par le fait même, de trop lui demander . Tel est bien ce qu'il nous faut dans la pénurie actuelle du monde: moins de philosophie et plus d'attention à la pensée, moins de littérature et plus de soin donné à la lettre comme telle[45]

لذلك أولا كان سؤال **الوجود والزمان** سؤالا وجيها . ولذلك ثانيا، اقتضت وجاهة ذاك السؤال تصحيحا لوجهته. "هاهنا منقلب كل شئ"، فان القسم الثالث من **الوجود والزمان** لم ينشر لأن الفكر لم يقو على صياغة هذا المنقلب صياغة مناسبة، ولا على الاضطلاع به باعتماد لغة الميتافيزيقا[46]. ان مغادرة الذاتيانية توشك كمشروع أن تنقلب الى سقطة في الذاتياتية، ويوشك المنهج الفينومينولوجي أن يباشر موضوعه من عين الموقف الذي يريد استنقاذه منه[47].

وفي الحقيقة فان المآخذ التي تترصد بمهمة استحقاق الوجود انما ترجع في اقتضاب شديد الى مأخذين رئيسيين:

1 – لا يخرج الدازاين عن أن يمثل انبعاثا جديدا للذات الأنثروبية، وأنى له أن يتقي هذا المأخذ ومبحثه الحقيقة – ولا سيما حقيقة الوجود -- في

---

43 المرجع السابق عينه ، ص 96 .

44-- بروتوكول ندوة زارينقن، *Questions IV*, p.339

45-- المرجع السابق عينه، ص 153.

46-- المرجع السابق عينه ، ص 97 .

47-- معطيات الهامش السابق .

ظل ما ساد من معنى للحقيقة لم يتبلور بعد على غير ما عرف منه من خلال رسم التطابق بين طرفي العقل والشئ.

2- وحتى اذا ما سلمنا بنية المشروع النقدية والتحطيمية، وحتى اذا ما سلمنا بجده في فضح الوهم الانسانوي للميتافيزيقا ولا سيما لميتافيزيقا الحداثة، فكيف نقدر على تفادي ما تقع فيه التأويلات من التهاتف "المنطقي" على حمل الموقف الفكري دائما من خلال شبكة القراءة الاقصائية: "فلما كان ذلك الفكر ضد النزعة الانسانية خشي منه أن يعمد الى نصرة نزعة ضد الانسانية، والى تمجيد وحشية همجية: وهل أسلم منطقا من هذا المنطق فان الذي يتنكر للنزعة الانسانية ليس له من ذلك مخرج الا أن يدعو الى الهمجية"[48].

لذلك ردا على المأخذ الأول - تتعدل مسألة الوجود من جديد، فاذا ما استقر المجهود الهيدقري في موقف العهد، فليس عن العهد لدى صاحب **الزمان والوجود**[49] قول كثير. وبخاصة فان العهد غير الحيز الزماني، وعنه - في نهاية الأمر - لا يكاد المرء يجازف بأكثر من كون العهد يعهد، ومن كونه الاقبالية الحرة للانسان والوجود. ولكن الاقبالية هاهنا بعيدة عن القبلية التي تتراءى في ميتافيزيقا الحداثة كقبلية تعالوية للذات الواضعة بعد أن تراءت في ميتافيزيقا الاغريق وفي ميتافيزيقا القرون الوسطى كقبلية متعالية للذات الخالقة.

أن الوجود عهد، اذن، فليس في ذلك أكثر من كونه يعهد بالانسان الى الوجود مقاما له وبالوجود الى الانسان راعيا له.

ذلك ما يجرنا الى أن نرد - وفق ما يفعل هيدقر - على الفهم الاقصائي للتحطيم الفينومينولوجي للانسانوية: "فلئن جاء التفكير مناهضا للنزعة الانسانية، فما ذاك الا لأن هذه الأخيرة لا ترفع الى المقام اللآئق

48- المرجع السابق عينه، ص 126 .

49- **الزمان والوجود**، الترجمة الفرنسية، ضمن **مسائل IV**،
Questions IV, Gallimard, Paris 1976, pp.11 à 93 .

قدر الانسان"[50]. يتعلق الأمر اذن بتحرير الانسان من التأسيس الميتافيزيقي له كحيوان عاقل . وينجر عن ذلك أن سؤال ج.بوفري الى هيدقر سؤال وجيه [51]: فثمة فعلاً ما يدعو الى التساؤل عن مدى مناسبة الحديث من جديد عن النزعة الانسانية. ذلك أن الانسان الذي يتعلق الأمر بغيابه أو بانسحابه لا يفسح المجال لنفي الانسان، بل ينفتح على الوجود وقد أعرض عن موقف التسلط.

ان هذه المسائل التي قدمناها لا تمثل موضوع القول المباشر في **الوجود والزمان**، ولكنها حافة به، أو هو يؤدي اليها ببنيته ومساره وتمشيه، بما يثيره من المشاكل في عين الوقت الذي يعمل فيه على حلها، بما يستدعيه من المواصلة لمجهود فكري ليس من المؤكد أنه أيسر المجهودات ولا أنه أوثقها.

لذلك لا يمكننا -- اذا ما تعلق الأمر بتحليل **الوجود والزمان** الا أن نساير منعطفاته وانحباساته، وأن نعاني أسلوب تفكيره في التواء مناهجه وانزلاقه في كل مرة الى الوقوع في فخ اللغة التي يعمل على تجاوزها وفي فخ الموقف الذي يعمل على تخطيه.

---

50 --رسالة في الانسانوية ، ص 100 -- 101 .
51--المرجع السابق عينه ، ص 123 .

الفصل الثاني

الأنطولوجيا الأساسية ومسألة الوجود

" .. وعلمت أن لكل منهم محله من الحياة، وحتى المجانين، كمحلّ الكلمة من الاعراب. فكأن سيبويه مدبّر شأنهم "

محمود المسعدي
حدث أبو هريرة قال...

لقد قدمنا أن مسألة الوجود ليست سؤالا هيدقريا بقدر ما هي الهم الميتافيزيقي الحميم. لذلك فاذا كان لكتاب **الوجود والزمان** من مشروع فهو " استنهاض فهم لمعنى هذه المسألة " (*Réveiller une entente pour le sens de cette question*)[1]. ويقتضي هذا الاستنهاض تحديدا لأفق الفهم، وتسطيرا لبرنامج القول فيه: فتعيين الزمان أفقا لكل فهم للوجود هو الغاية التي من أجلها ينتظم برنامج الكتاب انعطافا الى تحليلية الدازاين وتسريح تاريخ الأنطولوجيا: غير أن مسايرة هذه البنية لا تغني عن الوقوف عند تقويماتها اللاحقة سواء أتعلق الأمر بتصديق هذه التّقويمات الهيدقرية والتسليم بوجاهتها أم تعلق بالتظنن عليها بأنها تخفي مآخذ أكثر جوهرية من مجرد الارتباك اللغوي الراجع الى العجز عن تخطي الميتافيزيقا باعتماد جهازمفهومي لا يتمكن من التخلص من رواسب الميتافيزيقا. فلنصغ ثانية الى هيدقر:

" Un achèvement et un accomplissement suffisant de cette pensée autre qui abandonne la subjectivité sont assurément rendus difficiles du fait que lors de la parution de *Sein und Zeit*, la troisième section de la première partie: Zeit und Sein ne fut pas publiée (voir *Sein und Zeit* , p.39). C'est en ce point que tout se renverse. Cette section ne fut pas publiée, parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la méthaphysique "[2]

فهل يتعلق الأمر ساعتها بانكسار طرأ على برنامج **الوجود والزمان** في حين تحددت بنيته كحركية تسعى الى متابعة مشروع استنهاض فهم لمسألة الوجود، أم هل هو يتعلق ببنية منكسرة - بانكسار

1- **الوجود والزمان**، الفقرة الأولى

2- رسالة **في الانسانوية**، ص 97

بنيوي -- داخل القول؟ إن الطرف الأول من هذه الإمية يبدو مقرا بوجاهة المشروع حتى لحظة انقطاعه، في حين يلوّح الطرف الثاني منها بعمل الانقطاع طيلة عين المسار الذي حمل القول منذ المقدمة وحتى نهاية الفقرة 83. فيبدو تحفّز بنية الكتاب -- في هذا الافتراض الثاني محدودا بوجهة النظر الميتافيزيقية – ولا سيما الذاتيانية.

يقتضي البت في هذه القضية:

1) -- أن نساير تحليليا ووصفيا كتاب **الوجود والزمان** من حيث مشروعه.

2) -- أن نخلص من ذلك الى تحديد بنيته بالمقايسة بين طبيعة الأسئلة التي تحرك مختلف تمفصلاته ومستويات الأجوبة التي ينتهي اليها.

3) -- ولعل هذه المقايسة هي التي ستمكننا في مرحلة أخيرة من تحديد طبيعة الانكسار الذي يخص **الوجود والزمان**.

ان الموضع الذي تطرح منه مسألة الوجود في كتاب **الوجود والزمان** هو النسيان. ولكن الحديث عن النسيان يستلزم الاشارة الى جملة الأمارات التي تتعين بها مسألة الوجود ضمن هذا الكتاب. غير أن هذه الاشارة لا يمكنها أن تستوفي كامل ترددات عبارة الوجود على اختلاف مدلولاتها بحسب السياقات. لذلك سنستعيض عن هذا التمشي الاستغراقي بالاقتصار على مدونة محدودة الامتداد وكافية الدلالة في آن. هذه المدونة هي مقدمة الكتاب التي تأتلف من ثماني فقرات تتولى الاعداد لبلورة مسألة الوجود وفق مهمتي الفكر المكونتين لبداية الكتاب. ولكن استعراضنا لهذه الترددات لن يكون مجرد سرد لها، بل انه سيحاول التحقق من مدى وجاهة تظننا على المقدمة بأنها تنخرط -- بخصوص عين مسألة الوجود -- ضمن تقديرات متذبذبة للوجود، متفاوتة العمق فيه، متنقلة الآفاق في الاحاطة به، بحيث يبدو السؤال -- على الرغم من كل ما قيل -- متكاسب الثبات لا متأصله، متحسسا للوجهة لا منطلقا منها. فإذا كنا قدمنا أن مقدمة الكتاب يمكن أن تعتبر مدونة كافية الدلالة بالنسبة

الى غيرها من مؤلف 1927، فاننــا لا نجهـل أن هيدقـر قـد انتظـر القسـم الثالث من الجزء الأول ليوقف الكتاب، ولكننا نريد أن نرى منذ المقدمـة أسباب هذا الانقطاع، ولو أن هـذا المسـعى لا يلـتزم بـالضرورة بصريـح النقد الذاتي الهيدقري في **رسالة الانسـانوية**، بـل يزعـم – علـى غـرار – موقف م.هار (M.Haar)[3] أن ذلك النقد الذاتي هو أقرب الى ضرب مـن الدفاع الذاتي.

ما هي حيثيات مسألة الوجود في مقدمة الوجود والزمان ؟:

1– هي مسألة سقطت اليوم في النسيان:

" La question de l'etre est aujourd'hui tombée dans l'oubli "

ولئن كان سقوطها " اليوم " بالذات لا يوحي بأيـة حينيـة لنسـيانها طالمـا أن " الأحكام المسبقة " التي انبنى عليها هذا النسيان ضاربة في القدم[4]، فان احداثيات هذه المسألة لا تبدو واضحـة المعـالم: فمسـألة الوجـود تحيـل – وان سلبا – على الملف الميتافيزيقي الحـالي: " ان عصرنـا يبـاهي لا محالـة بكونه يعتبر استحسان " الميتافيزيقا "[5] من جديد، تقدما "[6]، فضـلا عـن

3– ميشال هار Michel Haar : La métaphysique dans "*Sein und Zei"t*, in *Exercices de la patience*, n° 3/4, print.1982.p.97 et ss

4– ليس ذلك فقط، بل قد يكون مـن المفيـد الانتبـاه الى أن النسـيان الـذي وقعـت فيـه مسألة الوجود هو الصيغة التي باتت عليها مسألة الوجود اليوم. ويلاحظ ف.و.فون هرمان F.W.von Hermann بكل وجاهة أن صيغة اليـوم (النسـيان) قـد ابتـدأت أول الأمر – لـدى الديباجـة – " عـدم فهـم" (Verständnismangel)، ممـا يعـني خاصة أن هذا المنسي اليوم لابد أنه قد كـان غـير منسـي قبـل اليـوم. أنظـر في هـذا الصدد كتاب فون هرمان *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*، وقد صدر عن دار النشر Vittorio Klostermann.Frankfurt am- Main سـنة 1987، ص 22.

5– ويلاحـظ ميشال هار (المقال المذكور أعـلاه، الهـامش 3) أن هيدقـر بجلعـه لعبـارة الميتافيزيقا بين ظفرين(" ") انما يعبر لا فقط عن احترازه علـى هـذا التقليـد الجديـد، بل كذلك عن شكوكه على هوية ما بات يقصد بهذه التسمية بعد أرسطو.

6– **الوجود والزمان**، الفقرة الأولى.

احالتها على بدايات الميتافيزيقا من خلال استشهادها بالعبارة لأفلاطونية : γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας (صراع العمالقة حول مسألة الوجود)، ومن خلال تعينها كمسألة ألهمت (أو استلهمت) تفكير فيلسوفي اليونان، بل انها لتتعدى ذلك الى حد الترسّب بقاع المنطق الهيقلي رغم تراكم النسيان على النسيان: هكذا تفتتح الميتافيزيقا مسألة الوجود وترسي قواعد فهمها له على أيدي اليونانيين. ولكن هذا الفهم سرعان ما يستحيل الى تبرير منطقي للتعذر " الطبيعي " لكل محاولة لادراك مفهوم الوجود: ذلك أن الحاصل من المعالجة الميتافيزيقية للوجود يقبل أن يلخص في عموميته وعدم قابليته للتعريف وبداهته[7]، ومع ذلك، فهذه كلها لا تغني عن الاحتفال به، بل يعقب عليها هيدقر تباعا بتعقيب يكاد يكون واحدا: فلا كفاية فيها عن استعادة السؤال عن معنى الوجود[8]. فهل يعني ذلك أن جواب السؤال سابق على السؤال عينه، مما يحوّل كامل فقرات المقدمة الى مجرد ألق أسلوبي ؟ وهَبْ ذلك، اذن لانقلبت الفينومينولوجيا الى تابع منهجي ثانوي في خدمة فلسفة قد استقامت بعد، فكيف سيمكننا ساعتها أن نستنقذ التمشي الهيدقري من دعوى المنهاجوية، مع ما يرافق هذه الدعوى من الالتحاق بجوهر الذاتية الميتافيزيقية الساعية الى وثاقة السيطرة على الموجود وبسط سلطان الانسان عليه.

يلاحظ ج.ف.كورتين (J.F.Courtine) أن الوقت قد حان "للتخلص من الفهم المعكوس الذي يرى في تعين الفينومينولوجيا مفهوما للمنهج – صيغة يتمكن بها هيدقر من اخضاعها الى اشكالية مستقلة بذاتها وسابقة عليها، ويتم له بمناسبتها أن يقتصد بمهارة (؟) مؤونة جدل

7- **الوجود والزمان**، الفقرة الأولى
8- **الوجود والزمان**، الفقرة الأولى.

صريح ومباشر مع المنظور الهوسرلي"[9]. فلعل الهمّ الرئيسي لمقدمة **الوجود والزمان** ليس استنظام منهج يصدر عن مسألة الوجود ليستدل به عليها – مادامت قائمة من قبله – بقدر ما هو الاعداد لطرح سؤال: وهذا الاعداد هو الذي يقتضي بلورة صورية لمسألة الوجود كسؤال: " اذا كانت فقرات المقدمة تطرح من سؤال، فانه تحديدا سؤال طرح السؤال، سؤال الـ "*Fragestellung*"، اعتبارا لما كان بالذات " في النسيان[10] " .

فلا تنطلق مسألة الوجود الا لأنها فينومينولوجية، مما يستبعد كل تعين للمنهج الفينومينولوجي على أنه متأسس ضمنها.

ولكن هذا الموقف – الذي تعضده لا محالة بعض الاثباتات الهيدقرية – لا يخلو من بعض المفارقة اذا ما نحن قارناه بحقيقة التمشي الهيدقري: فلئن صحّ أن هيدقر يسلم قدر الأنطولوجيا – بما هي في هذه البداية فهم لمسألة الوجود – الى الفينومينولوجيا.: ("ان الفينومينولوجيا هي الكيفية التي ننفذ بها الى ما تتخذه الأنطولوجيا موضوعا لها ونعينه تعيينا مشروعا. فليس للأنطولوجيا من امكان الا بما هي فينومينولوجيا")[11]، فانه لا يقل عن ذلك صحة أن التعيين الفينومينولوجي للسؤال في صوريته لا يخلو من دور خانق.

2 – السؤال عن الوجود سؤال يتعين صوريا كأي سؤال باطلاق، ولكنه لا يتجسد " صوريا " كسؤال عن الوجود الا بالانطلاق من احداثية معنى الوجود، فهل يعني ذلك أن المقاربة الفينومينولوجية كسؤال

9- ج.ف.كورتين : J.F.Courtine, La Cause de la phénoménologie, in : *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990, pp.168.169. وقد كان المقال المذكور صدر أول ما صدر ضمن *Exercices de la patience.* معطيات الهامش رقم 3، صص 70--71.

10- معطيات الهامش 9 عينها، ص 167

11- **الوجود والزمان**، الفقرة 7.

عن السؤال تتحول الى تقنية تستهدي بفهم حاصل للوجود - أي بتعيين لمعنى الوجود -- ولو كان ذلك على جهة الافتراض ؟

ما نقصده بهذه الملاحظة هو أن التمشي الفينومينولوجي، باعتباره تمشيا ساعيا الى بلورة بنية السؤال، أيا كان السؤال، أي باعتباره يستفهم عن الكيفية التي يطرح بها سؤال ما، هو الذي يحتضن امكانية السؤال عن الوجود. فاذا كان معنى الوجود معطى أو حتى مفترضا ضمن بنية الفهم التي تخص الموجود الذي يسأل عنه، فهل يلزم عن ذلك انتصاب معنى الوجود مرجعا للسؤال عوضا عن المنهج الفينومينولوجي ؟.

ان هذا الدور هو الذي يرفضه هيدقر في الفقرة الثانية من المقدمة: فتحديد اللحظات الهيكلية لكل سؤال باطلاق - هو الذي يؤدي الى مناقشة السؤال عن الوجود وفق عين تلك اللحظات الهيكلية وهي:

-- التساؤل

-- المسؤول عنه

-- المسؤول[12]

هكذا تتعين مسألة الوجود من جهة كونها تساؤلا يحمله فهم ما للوجود، قد يكون غامضا، وغير صريح: وتلك هي اللحظة الهيكلية الأولى لمسألة الوجود. أما اللحظة الثانية فتتصل بما هو مسؤول عنه ضمنها: وهو الوجود من جهة كونه غير الموجود، اي من جهة كونه هو ما يخص الضرب الفلسفي من التفكير. وتتعلق اللحظة الهيكلية الثالثة بمسؤول

12- **الوجود والزمان**، الفقرة 2. أنظر في خصوص تحليل هذه اللحظات مقال ج.ساليس (John Sallis) وهو بعنوان : " Où commence *Etre et Temps* ? " وقد صدر ضمن كتابه : *Délimitations*، الترجمة الفرنسية عن دار أوبيي (Aubier) بباريس سنة 1990، ص ص 163 الى 194، وخاصة الصفحات 174 الى 183. وقد كان المقال المذكور صدر أول ما صدر باللغة الانقليزية سنة 1986 عن دار Indiana University Press بأمريكا، ثم نشر مرة ثانية في ترجمته الفرنسية التي قام بها م.دي بيستقي (M.de Beistegui) ضمن مجموع :
"Etre et Temps" de Martin Heidegger, Questions de méthode et voies de recherche, sous la direction de J.P.Cometti et D.Janicaud, Sud, 1989.

السؤال، أي بالموجود الذي تعين عليه أن يستجيب – بالنظر الى وجوده – الى السؤال المطروح.

ما طبيعة العلاقة القائمة بين البنية الصورية العامة لكل سؤال، واختصاص السؤال عن الوجود بتلك البنية؟ اين تكمن الخاصية "الاستثنائية " لهذا السؤال، حسب ما وعدت به مقدمة الفقرة الثانية؟. ("لذلك لابد أن نبين باجياز ما الذي تشترك فيه جميع الأسئلة حتى نتمكن بناء على ذلك من اجلاء م[illegible] هو استثنائي في السؤال عن الوج[illegible]؟[illegible].[13]

فلسر هذه " الاستثنائية " تتمثل أولا في ما قد يحيل عليه السؤال عن الوجود من الصورة المنطقية للدور. وتأتلف هذه الصورة من جملة من العناصر:

أ- السؤال عن الوجود مسبوق بفهم قبل مفهومي للوجود (*Entente courante et vague de l'être*). ولكن هذا الفهم غير قابل للصياغة على نحو جدي الا في ضوء بلورة مفهومية للوجود " :ان تأويل الفهم الجاري للوجود لن يلتزم خيطه الموجه الا متى تبلور مفهوم الوجود تبلوره الأكمل ".[14]

وها هنا التمظهر الأول لدورية *(circularité)* مسألة الوجود مادامت طبيعته قبل المفهومية هي التي " تغذي " امكانية رفعه الى مستوى المفهوم. ولكن لنتذكر ثالث الأحكام المسبقة التي شكلت في الفقرة الأولى عناصر المذهب الذي كرس ضرورة استبعاد مسألة الوجود، سيتبين ساعتها أن هذا التمثل قبل المفهومي للوجود هو الفاعل الحقيقي في " لاتمثلّية " الوجود، وعدم قابلية فهمه وتعقّله: فكيف تحول الادراك قبل المفهومي للوجود من غمامة تسد علينا منافذ الاتصال بالوجود: ("ولكن

13- **الوجود والزمان**، الفقرة 2

14_ **الوجود والزمان**، الفقرة 2.

هذه المعقولية الجارية لا تدل على أي شئ آخر سوى عدم المعقولية")[15] الى منطلق للسؤال عنه وأساس لمفهمته ؟. (" اننا نتحرك دائما بعد ضمن فهم ما للوجود، ومنه تنطلق مسألة معنى الوجود، ومنه يتغذى النزوع الى مفهمته ")[16].

هكذا تأتلف اذن عناصر الدورية الخانقة للحظة الهيكلية الأولى من السؤال:

- فوجهته محكومة بتصوره قبل المفهومي،
- ولكن تصوره قبل المفهومي لا ينصاغ الا في ضوء مفهوميته،
- ولكن مفهوميته لا تنعطي الا انطلاقا من حدسه قبل المفهومي،
- ولكن الحدس قبل المفهومي للوجود انما يحبس كل امكانية لتعقّله...

ب -- المسؤول عنه ضمن السؤال المطروح هو الوجود، ولكن النكتة التي ينحل بها السؤال هي في مستوى معنى الوجود. لذلك تقتضي هذه اللحظة الهيكلية الثانية ثلاثة تجهيزات مفهومية متراتبة، الا أن معالم هذا التراتب غير محددة وغير واضحة:

15-- **الوجود والزمان**، الفقرة 1.

16-- **الوجود والزمان**، الفقرة 3. ولكن أليس الى مثل هذه الصعوبة يشير هيدقر بملاحظته التي دونها على نسخته الشخصية من كتاب **الوجود والزمان** (وهي النسخة المعروفة بالـ " Hütten exemplar " أي بنسخته التي كان يستعملها بتودتناوبرغ (Todtnauberg) عندما كتب يقول تعليقا على عبارة : " Sein ist nicht so etwas wie Seiendes " (ليس الوجود شيئا من قبيل الموجود) : " كلا، بل لا يمكننا الحسم في أي أمر يخص الوجود، بواسطة مثل هذه المفهومية ". لقد أشار السيد ج.ساليس الى هذه النقطة بالذات في مقاله المشار اليه (أنظر الهامش 12) فقال : " لعل التعليق يعني أنه لا يمكننا حتى أن نستنتج أن الوجود ليس موجودا من الموجودات، اعتمادا على عدم قابلية الوجود للتعريف...". وفي رأينا أن نقد هيدقر لمفهومية الوجود انما يشير فقط الى أن معنى الوجود ليس من شأن مفهوميته، فسبيل المفهومية تسد علينا سبيل المعنى.

فأولا، ما يسأل عنه السؤال هو الوجود من جهة كونه وجود الموجود -- وهذا المستوى هو الذي يتعين عنده الانتقال من السرد الأسطوري الى التأسيس الفلسفي ":لقد قامت الفلسفة بخطوتها الأولى على درب فهمها لمشكلة الوجود، عندما وقع الاحجام عن " سرد الخرافات " أي عندما وقع الاحجام عن تحديد أصل الموجود كموجود بالرجوع الى موجود آخر، لكأن الوجود له خاصية موجود ممكن"[17].

فنحن بمحضر جنسين استدلاليين بحسب ما نكون ضمن مجال الموجود أو ضمن مجال وجود الموجود: الجنس الاستدلالي الأول هو جنس الوصف أو الترتيب الوصفي، وضمنه يتعين الوجود كموجود ممكن. أما الجنس الاستدلالي الثاني فجنس - كل ما نعرفه عنه أنه خصوصي، وضمنه يتعين الوجود كمستوى يتم عنده فهم الموجود - أي الفهم الفلسفي للموجود. وينضاف الى هذين الجنسين الاستدلاليين جنس ثالث يتحدد بحسب موضوع ثالث هو " النكتة المسؤول عنها " (*Le point en question*)، أي معنى الوجود، وضمنه يتعين الوجود من جهة اختلافه عن معنى الموجود. فنحصل هكذا على المستويات التالية:

-- الموجود الذي يحيل على الموجود الممكن

- الموجود الذي يحيل على الوجود بما هو دلالة الموجود

-- الوجود بما هو دلالة الموجود ويحيل على الوجود من حيث معناه الخاص

فالمستوى الأول هو مستوى الأسطورة، والمستوى الثاني هو مستوى الأنطولوجيا أو الميتافيزيقا، والمستوى الثالث هو مستوى الفكر الذي يعتمل انطلاقا من استعادة مسألة الوجود على نحو غير أنطولوجي.

ويتمثل الدور هاهنا في كون كل واحد من هذه المستويات الثلاثة يفترض سابقه كشرط له في حين يتحدد في قوامه وجوهره في انقطاع

17-- **الوجود والزمان**، الفقرة 2.

عنه، مما يجعل جدة كل واحد منها مشدودة القفا الى ما يسبقها، معرضة الوجه عنه في آن.

ج - يتعين مسؤول السؤال عن الوجود في مستوى دون ما بلغه تحليل اللحظة الهيكلية الثانية، مما يوحي بضرب من " الارتداد " أو التراجع:

لقد أدى تخصيص اللحظة الهيكلية الثانية للسؤال، على مسألة الوجود، الى استشراف الفرق أو الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود المحكوم بضرورة الادلاء بمعنى الموجود والوجود في معناه المخصوص، بصرف النظر عن وظيفته كمعنى للموجود. ولكن المرور الى تحليل مسؤول السؤال، اي الى تعيين اللحظة الهيكلية الثالثة فيه، يعود فينتقي من الوجود - باعتباره هو المسؤول عنه عموما - معناه الذي يحصل من كونه مشدودا الى الموجود، ثم يرتب على ذلك أن مسؤول السؤال هو الموجود عينه: واذن فان مهمة الافصاح عن الوجود موكولة الى الموجود، وان كانت غير موكولة الى أي موجود اتفق. ان استفصاح الموجود عن وجوده يقتضي انتقاء موجود له من بعض الوجوه أولوية ما أو مثالية ما (exemplarité).

وها هنا الدور الكبير الذي يسابق هيدقر كل اعتراض به على ضرورة استعادة مسألة الوجود. لذلك سنعمد الى تحليل هذا النص المركزي ضمن الفقرة الثانية من المقدمة: فان رد هيدقر على الاعتراض" بالدور " على ما يعتمل فيه من فكر لا يعني أنه قد قاس العمق الحقيقي لهذا الدور، بل لعل الدور الذي يرفضه هيدقر انما يخفي وراءه دورا آثم منه وأشد مكرا:

" Si la question de l'être doit être posée et si elle doit, en se posant, être pleinement lucide sur elle-même, alors il découle des éclaircissements donnés jusqu'à maintenant qu'une élaboration de cette question exige que soit expliquée la manière de regarder dans la direction de l'être, d'entendre et de savoir conceptionellement son

sens; elle exige que soit ménagée la possibilité de bien choisir l'étant pris pour exemple, elle réclame tout le travail requis pour frayer l'accès menant spécialement à cet étant: Regarder vers, entendre et concevoir, choisir, ou accéder à , sont des comportements constitutifs du questionnement en même temps que des modes d'être d'un étant bien précis, cet étant que nous , les quetionnants, sommes chaque fois nous-mêmes. Qui dit élaboration de la question de l'être dit par conséquent q'un étant, celui qui questionne , se rend transparent à lui-même en son être. Dès lors que poser cette question est un mode d'*être* d'un étant, le questionnement qu'elle instaure doit lui-même l'essentiel de sa détermination au questionné qui est visé en lui, à l'être. Cet étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui faisons place dans notre terminologie sous le nom de *DASEIN*. Pour poser expressément et en toute clarté la question du sens de être, il est requis d'en passer d'abord par une explication d'un étant (Dasein) en considérant justement son être.

Mais pareille entreprise ne tombe-t-elle pas, de toute évidence dans un cercle ? Devoir d'abord déterminer un étant *en son être* et, sur cette base, ne vouloir poser qu'ensuite la question de l'être, qu'est-ce d'autre que tourner en rond ? Ne " présuppose "- t-on pas déjà pour élaborer la question ce que seule la réponse à cette question serait en mesure de fournir. Des objections de forme - et rien ne prête mieux le flanc à l'accusation de "cercle dans le raisonnement" que l'investigation au niveau des principes, sont, quand on en est à examiner les voies concrètes de la recherche, toujours stériles. Sur le fond de la question elles ne fond rien comprendre de plus et elles empêchent d'avancer dans le champ de la recherche.

Mais factivement poser la question, telle qu'elle a été définie, ne comporte pas le moindre cercle. (Un) étant peut être déterminé dans son être sans que, pour ce faire, le concept explicite du sens de être doive être déjà disponible. Sinon, il n'aurait encore pu y avoir aucune connaissance ontologique, or personne ne peut sérieusement nier qu'il y en ait factivement une. Il est vrai que , jusqu'à nouvel ordre, en toute ontologie l' " être " est présupposé mais non pas en tant que *concept disponible* - non comme ce en tant que quoi il est recherché. " Présupposer " l'être consiste dans ces conditions en un aperçu anticipé sur l'être, grâce auquel l'étant préalablement donné sera provisoirement articulé en son être. Cet aperçu sur l'être indiquant la direction à suivre naît de l'entente courante de l'être dans

laquelle nous nous mouvons toujours déjà *et qui relève en fin de compte de ce qui constitue l'essence du Dasein lui-même".* Présupooser " ainsi n'a rien à voir avec la mise en place initiale d'un principe indémontré d'où serait ensuite tirée par déduction une série de propositions. Telle qu'elle se pose, la question du sens de être ne peut comporter nul " cercle dans le raisonnement " parce que, pour donner à la question sa réponse, il ne s'agit pas d'établir une base de départ pour les déductions mais au contraire de dégager le fond à partir duquel elle se manifestera".

ان تحسّس الطرح المتيقظ والأنسب لمسألة الوجود يقتضي تحديد الكيفية التي يمكن بها الادراك المفهومي لمعناه: فالمستوى الذي يتم عنده ضبط المسؤول عنه ضمن مسألة الوجود -- هاهنا – هو مستوى مفهوم المعنى، أي ذاك المستوى الذي لا ينفتح الا ضمن الفرق بين الوجود – كدلالة للموجود – ومعنى الوجود في حد ذاته. ولكن تحديد هذه الكيفية لابد له من المرور بانتقاء المسؤول المثالي واستفساح السبيل الحقيقية المؤدية اليه باعتباره (هو – هذا الموجود) يكشف في سؤاله عن وجوده (أي عن وجوده هو كموجود، عن معناه هو كموجود). ان الموجود المعني[18] بالسؤال عن الوجود يتعين ضمن المعجمية الهيدقرية على أنه الدازاين (*Dasein*): ويعني ذلـك خاصة أن السؤال عن الوجود هو احدى خصائصه كموجود: فهو مكان انفتاح السؤال، وهو مكان التصادي، وفسحة الملاعبة المتجاوبة بينه هو كموجود وانكشافه الى نفسه في معناه – كوجود. لذلك نقترح منذ الآن أن نترجم هذه الكلمة المفتاح في الفكر الهيدقري: (*Dasein*)، إلى عبارة عربية هي احداث نقدم

18- أنظر مثلا ج.قرايش J.Greisch, *Ontologie et Temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, P.U.F., Paris 1994, Coll.Epimethée, p.86 : " Provisoirement nous pouvons dire que le propre du Dasein est d'être concerné par, d'avoir souci de son être. Etre n'est donc pas seulement une donnée, mais aussi une tâche ".

عليه: المَوْجِدُ. فلعل وجاهة هذا الاقتراح تظهر فتتأكد في ما يلي من التحليلات.

ولكن هل من مناسبة في الجمع بين اللحظات الهيكلية للسؤال عن الوجود، وقد أدى به الأمر الى تعيين مسؤوله على أنه هو المَوْجِدُ. أي على أنه الموجود القادر على الادلاء بمعناه والانكشاف الى نفسه من حيث وجوده ؟، وبخاصة، هل من مناسبة في استجواب الموجد - وهو لا يقدر على البوح بغير الفرق الميتافيزيقي (الموجود/الوجود الذي هو معناه) -- عن سؤال يتعلق "بالفرق الأنطولوجي" (الوجود الذي هو معنى الموجود / معنى الوجود بقطع النظر عن الموجود)؟. ذلك هو السؤال الذي نهم بطرحه على هذا النص وعند هذا الحد بالذات. أما هيدقر، فيستبق دورا آخر لعله يقبل أن يلخص في المفارقة التالية: كيف يمكن اشتراط تعيين موجود ما بحسب وجوده في سؤال يتعين المسؤول عنه ضمنه على أنه هو الوجود؟ فالدور هاهنا حاصل كملاحقة لا ابتداء لها ولا انتهاء بين المسؤول والمسؤول عنه: فهذان انما يمثلان لحظتين هيكليتين من السؤال، فكيف نسلم من الدور اذن وقد فرضنا فيهما أمرا لا يمكن أن يوكل منطقا الا الى الجواب ؟.

ان الاعتراض بهذا الدور ليس الا اعتراضا صوريا. وليس من شأن الاعتراض الصوري أن يكشف عن أية خصوبة: ان هو الا سدّ لآفاق البحث. هذا ما تنتهي اليه الفقرة الثانية من هذا النص، وهي نهاية تكاد تحملنا على أن لا نرى فيها الا تعبيرا عن ضرب من عدم الاكتراث بالاعتراض برمته: لكأن هيدقر لا يقابله الا بـ"*une fin de non-recevoir*" كما تقول العبارة الفرنسية.

ولكن الفقرة الثالثة تفاجئنا بمواصلة الانشغال بمسألة الدور. فهل يتعلق الأمر بتجذير دحضه ؟ ذلك ما يلوح من الأمر عند قراءة الجملة الأولى منها :

"... La question, telle qu'elle a été définie, ne comporte pas le moindre cercle " .

وفي الحقيقة فان السؤال الذي يتعلق الأمر بنفي الدورية عنه الآن قد انزلق الى سؤال آخر، هو غير السؤال الأول مهما أكد هيدقر على أنه يواصل الانشغال به هو (*" telle qu'elle a été définie "*) : ويظهر ذلك في دفع الدور من خلال تأهيل الامكانية الفعلية لتعيين الموجود في وجوده من غير توفر مفهوم صريح لمعنى الوجود: فينحل بذلك الدور السابق لا محالة، ولكن من خلال ترجمة طرفيه الى طرفين آخرين: فلقد ائتلف الدور السابق من افتراض الوجود في مسؤول السؤال في حين أن الوجود لا يمكن أن يمثل الا في جواب السؤال. أما الآن فلقد بات الأمر متعلقا بطرف أول هو وجود الموجود، وطرف ثان هو معنى الوجود في ذاته. فمن أين يكون الدور وقد توزع الطرفان أحدهما على الملف الميتافيزيقي والآخر على ملف منقطع عن الميتافيزيقا ؟ فكأن حل الدور قد كان بكسر الأفق الميتافيزيقي وبفتحه على أفق آخر. ولكن يتعقد الاشكال ساعتها في مستوى الربط (ولو كان انفتاحا) بين المستويين: ذلك أنه لئن صح أن انفتاح الموجود (المسؤول) على وجوده (من خلال علاقته بذاته) لا يمكن أن يفهم على جهة المبدأ اللامبرهن، والمفترض افتراضا يسمح بأن يستدرج منه المفهوم المتعين لمعنى الوجود، ولئن وجب تمثله على جهة **الاستباق** لذاك المعنى، فان كيفية هذا الانفتاح أو هذه المراوحة (*va -et- vient*) بين الفهم المبهم والمبتذل للوجود والادراك المحدد للمعنى تبقى غامضة. افلم يقدم هيدقر أن الاتصال قبل المفهومي بالوجود لا يمكن من أي تعقل لمعناه ؟. ان الوجود - بما يدرك منه كوجود للموجود - هو الذي حرك المعرفة الأنطولوجية الكلاسيكية: فهل يعني ذلك أن هذا الادراك الأنطولوجي هو البذرة التي يستنبت منها التعيين المفهومي لمعنى الوجود - ولا سيما بما هو خارج الميتافيزيقا ؟.

ان تحليلية الموجد التي تؤسس امكانيتها الفقـرة الثانيـة مـن مقدمـة **الوجود والزمان** تبدو منغرسة بشكل يكاد يكون كليا ضمن التمثـل، لا بل ضمن التمثل الميتافيزيقي، ولكنها تبدو مـن جهـة ثانيـة منفتحـة علـى معنى الوجود من حيث يكون الموجد مرسم هذا المعنى.

لذلك لا تستزيد مسألة الوجود – في اعتقادنا – من الضرورة ولا من الشرف على قدر تأكيد أولويتهـا علـى الأنطولوجيـات الكلاسـيكية: فهي، وان كانت شرط امكان قبلي لجميع تلك الأنطولوجيات، لا تنفتـح على امكانها الا ضمن تحليلية الموجد ".ان الأنطولوجيا الأساسية التي تنبع منها، هي وحدها دون غيرها، الأنطولوجيات الأخرى، إنما تتـنزل ضمـن التحليلية التوحّدية للدازاين."[19]

فالفقرتان الثالثة والرابعة من المقدمة انما تقرّان، من خلال استدعاء تجريبي لاجابات أخرى عن مسألة الوجود، بأولويـة الموجـد. ولكـن هـذه الأولوية تتمظهر ضمن الفقرتين المذكورتين علـى أنحـاء ثلاثـة متماسـكة: فاذا كان تحليل البنية الصورية لمسألة الوجود قد آل الى رصد تميز العلاقـة بين مسؤول السؤال والسؤال عينه، فانه لم يتمكن من إقامة هذا الموجــود على أنه هو الأجدر من كل ما سواه بهذا السؤال.وذلك هــو بـالذات مـا تنشغل به الفقرتان المواليتان فــي تدرجهمــا مـن تـأكيد أولويـة البحـث الأنطولوجي على مختلف مجالات البحــث العلمـي، وتـأكيد تأسـس هـذه على ذاك، الى تعيين شـرف هـذه الأولويـة الأساسـية لـدى الموجـد ومـن خلال بنيته الأنطية: فنحصل هكذا علـى أولويـة الموجـد بالسـؤال أنطيـا، وأنطولوجيا وعلى نحو ثالث مــن الأولويـة يتمثـل في كونـه شـرطا أنطيـا وأنطولوجيا بالنسبة الى جميع الأنطولوجيات.

اذا كان المنهج الفينومينولوجي من خلال تحليله لبنية السؤال عامـة وتخصيص تلك البنية على مسألة الوجود قد انتهى الى استشـراف الموجـد

19– **الوجود والزمان**، الفقرة الرابعة.

بما هو مسؤول ممكن عن السؤال المتعلـق بـالوجود، فـان تعيينـه لأولويتـه بذلك السؤال يبدو غير مقنع - اذا ما توقفنا عند نهاية الفقرة الثانيـة مـن المقدمة - بل يؤكد هيدقر أن " كل الشروح التي قدّمت الى هـذا الحد لا تسمح بتعيين الأولوية للموجد، ولا بالحسـم فيمـا يتعلـق بتأهلـه الممكـن وربما الضروري للاضطلاع بوظيفة الموجود الذي يسأل قبـل غـيره. ومـع ذلك فقد تراءت لنا أولوية ما للموجد (بهذا السؤال)."

لذلك، فلا أقلّ من أن ننتظر من التحليلات التي تعقب هذه الفقرة تأكيدا لمنهج السؤال الفينومينولوجي أي تكريسا نهائيا لأحقية الموجد به. ولكن هذا المسعى مضطر الى الالتزام بعين التمشي الفينومينولوجي: لذلك لن يتعلق الأمر فيه بالتوجه مباشرة الى الانسـان بقصـد امتـداح مركزيتـه والتنويه بسلطانه على الموجودات معرفة وفعلا، واستنتاج أهليته بالسـؤال عن الوجود تبعا لذلك، مادام هو أساس الموجودات ومصرّف النظر فيهـا: بل سيتعلق - مواصلة لعين النهج الذي تكرس في تحديـد بنيـة السـؤال - بالالتقـاء بـالموجد مـن خـلال بلـورة السـؤال - لا العكـس. ان مسـألة الوجود، بما ستفضي اليه من التحوّل إلى تحليلية للموجد، تتأسـس ضمـن فينومينولوجيا السؤال بما هي تحديد " لوظيفتـه ونيتـه ودواعيـه." هكـذا نتفهـم اذن انعطـاف القـول الى أولويـتي مسـألة الوجـود الأنطيـة والأنطولوجية: فما هذا الانعطاف في الحقيقة الا لتجذيـر معاملـة السـؤال مادامت كل الأمارات منكرة عليه جدواه ":فهل هو فقط من عمل تجريد سابح في أثير أعم العموميات ؟ أو ليـس هـو علـى العكـس مـن ذلـك - سؤال المبدأ على الاطلاق، وأشد الأسئلة عينية في ذات الوقت ؟[20]". ذلك هو معنى الاحالة على العلوم المختلفة من خلال التمييـز فيهـا بـين التقانـة الحسابية اللامحدودة المندرجة ضمن استنتاجيتها الوضعوية والمخزونة بمتون الذاكرة المدرسية من جهة، والحركية الحيوية الـتي تحملهـا بمـا هـي تحديـد

---

20 **الوجود والزمان**، الفقرة الثالثة

لمفاهيمها الأساسية ومراجعة لها: فهذا الطرف الثاني هـو المعيـار الحقيقـي لحياة العلم وكفاءته، وهو الدليل الأقوى على أن حركية العلـم لا تكمـن في رتابة استنتاجه بقدر ما تتمثل في سـعيه الى تجديـد أسسـه. لا يسـتقيم العلم اذن الا كبحث ايجابي منبن على أصالة المبادئ المكونة. ولكـن هـذه الأخيرة لا تطال من خلال ايجابيـة التقنيـة الاجرائيـة، بـل تقتضـي بلـورة للموجود الذي يتموضع أمامها، في ضـوء أساسـه اي في ضـوء وجـوده: فالجدل بـين الصورانيـة والحدسـانية مثـلا، في مجـال العلـم الريـاضي، انمـا يطرح مشكل طبيعة الكائن الرياضي بين جوهـره اللغـوي الصـوري مـن خلال تعينه الوظيفي داخل العلوم الأخرى ولاسيما الفيزياء، وبين مدلوله ومعناه الذين يحوّلانه الى أكثر من كائن لغوي صـرف. ومـن الواضـح أن طبيعة الاجراء الذي يمكن أن يستقيم على اساس هذا الجدل يحسم ايجابيـة العمل الرياضي نفسها ويوجهها بثبات.

وهكذا فان البحث الأنطولوجي لا ينصاغ ضمـن منطـق ترديـدي وصفي للعلوم وانما هو استقصاء انشائي لها بتعيين مفاهيمها الأساسية.

ولكن تأهيل الموقف الأنطولوجـي بالنسـبة الى مختلـف الاجـراءات الايجابية العلمية يعود فـيراجع تصـور الأنطولوجيـات عينهـا عـن تأسـيس ذاتها: فيتولد بذلك مفهوم جديد للأنطولوجيا بما هـي سـابقة قبليـا علـى العلوم وعلى الأنطولوجيات المؤسسة للعلوم في آن. على هذا النحو تتولد الأنطولوجيا الأساسية من عين العمى الذي يلازم كل أنطولوجيا تتحـرك ضمن مجال معنى الموجود: فهي بانحـ (سـ - ص) ـارها ضمن ذلك المجال لا تتخطى التنظير للكيفية التي يمكن بها " ادراك " هـذا الموجـود: فالمهمـة الرئيسية للأنطولوجيا الأساسية تتعين عند هذا الحد بلـورة لمعنـى الوجـود في حد ذاته، وهو المعنى الذي تتحقق على أرضيته معرفة الموجود ونظريـة معرفته:

"Toute ontologie, si richement et solidement agencé que puisse être le système de catégories dont elle dispose, demeure au fond aveugle et

pervertit son intention la plus propre tant qu'elle n'a pas d'abord suffisamment tiré au clair le sens de être et n'a pas conçu cette clarification comme sa tâche fondamentale "[21].

ولكن لنعاين هاهنا ما طرأ من التحول على وضع الأنطولوجيات الكلاسيكية. فهي في هذه الفقرة الثالثة عمياء عن أساسها، فاسدة النية على الاطلاق: أفلم تكن هذه الأنطولوجيات نفسها في الفقرة الثانية محتوية على ضرب من الاستباق لمعنى الوجود أي لعين هذا المعنى الذي تحاسب الآن على اغفالها له ؟ فلماذا يتراجع القول في الأنطولوجيات الكلاسيكية عن الاقرار لها بهذا الاستباق ؟ وبخاصة، لماذا يُتعقب هذا المعنى ضمن البنية الأنطية للموجد ؟ تلك هي الأسئلة التي نقترح الاجابة عنها من خلال تحليل الفقرة الرابعة.

ما هي اللحظات اللافتة في هذه الفقرة ؟ ذلك ما سنصوغه ضمن القضايا التالية:

المقطع الأول: (أ) - العلوم صروف انسانية (ب) لها من الوجود جنس الوجود الذي للانسان (ج) بما هو الموجد كموجود متميز عن غيره من الموجودات.

المقطع الثاني:(د) يتميز الموجد - موجوديا (أنطيا *(Ontiquement*) بكونه ينفهم لدى نفسه في وجوده الذي هو له

"L'entente de l'être est elle même une détermination d'être du Dasein "،

فالموجد - **بهذا المعنى** -- أنطولوجي.

المقطع الثالث: (هـ) من غير تأسيس لأنطولوجيا كتساؤل صريح عن وجود الموجود،(و) فهو اذن - قبل أنطولوجي.

21- **الوجود والزمان**، الفقرة الثالثة

المقطع الرابع: (ز) الوجود الخاص بهذا الموجد من حيث علاقته به وموقفه منه هو تواجده (*existence*).
المقطع الخامس: (ح) ينفهم الموجد في كل مرة لدى ذاته انطلاقا من تواجده (ط) فيحصل من ذلك الفهم الوجداني (*existentiel*) وهو الفهم الذي لا يحتاج الى اي استجلاء للبنية الأنطولوجية للتواجد (ي) ولكن الفهم الذي يحصل من استجلاء هذه البنية اذا ما أريدت هو الفهم التوجّدي (*existential*) (س) فالتحليلية التوجدية تنطلق اذن من البنية الأنطية للموجد.
المقطع السادس: (ع) أما التحليلية الأنطولوجية للموجد فمضطرة الى أن تستلهم توجديّته (ف) بما هي مكونة لوجود الموجود المتواجد (ص) مما يخضع تحليلية الموجد الى معالجة مسبقة لمسألة معنى الوجود عامة.
المقطع السابع والثامن: (ك) اذا كانت الأنطولوجيات الجهوية ترجع الى بنية الموجد الأنطية بما هي تحتوي على فهم قبل أنطولوجي للوجود (ل) فان الأنطولوجيا الأساسية متأسسة ضمن التحليلية التوجّدية للموجد.
المقطع التاسع: (م) للموجد أولوية **أنطية وأنطولوجية وأنطولوجية أساسية** بالنسبة الى مسألة الوجود: فهو أولى الموجودات بأن يتعين مسؤولا للسؤال.

ان أهمية هذه الفقرة الرابعة تكمن في تراجعها الى ما قبل الأولوية الأنطولوجية لمسألة الوجود التي تعينت كأنطولوجيا أساسية تحتضن امكانية الأنطولوجيات الآخرى. ولكن هذه الأنطولوجيا الأساسية التي تنشغل بمعنى الوجود لا يمكنها أن تتحقق من خلال ترديد الموروث الفلسفي: بل لابد لها من الانغراس ضمن ارضية تستمد منها الخيط الموجه لسعيها نحو هذا المعنى. هذه الامكانية هي ما يوفره القول في الأولوية الأنطية لمسألة الوجود: فان الحاصل الرئيسي من هذا القول هو أن الموجد شرط امكان كل الأنطولوجيات، ولكنها تتأسس عليه أولا من حيث

علاقته الوجدانية بنفسه، وثانيا من حيث علاقته التوجديّة ببنيـة تواجـده، وهي العلاقة المرسومة في بنيتـه الأنطيـة ذاتهـا، أي في بنيتـه كموجـود لا محالة، ولكن كموجود متميز عن بقية الموجودات بفهـم قبل أنطولوجـي للوجود. ان تواجد الدازاين يتعين هكذا بما هو الجـذر الـذي تصدر عنـه امكانية الأنطولوجيا الأساسية وضرورتها. ولكن هذا التواجد لا يجب أن يحيل على أيّ معنى وجودي: انه التواجد من حيث يحمل في علاقة الموجد به فهما مسبقا للوجود.

بذلك نقدر الآن أن نتمثل الحركـة الـتي كرسـت ضـرورة تحليليـة الموجد في كتاب **الوجود والزمان**: انها ضرورة فينومينولوجيـة استقامت على نهجها أولويتا الدازاين، على نحو أصبح معه استجلاء معنى الوجـود رهينا باعداد الأفق لذلك. ولكن بنية السؤال عن الوجود هي التي التقـت من خلال تحليلها بمسؤولها الـذي تعـين مـن الآن شـرطا: فلعـل ذلـك مـا يلخصه هيدقر عند نهاية هذا الفصل الأول من المقدمة:

"... L'analyse de la question de l'être comme telle en sa structure de question (§ 2) a rencontré *dans sa position même de question* une fonction insigne de cet étant. Le Dasein s'est alors révélé comme l'étant qui doit être d'abord élaboré ontologiquement de façon suffisante pour que le questionnement se fasse en toute clarté "[22]

ومع ذلك فان الالتزام اللاّميتافيزيقي لبلورة مسألة الوجود واستنقاذها من النسيان هو الذي يوجه – فينومينولوجيا -- كل استعادة لهـا: لذلـك ينـزه هيدقر الموجد عن أن يكون في اتصاله بالموجودات الأخـرى مذوّتـا لهـا" فبيّن أن أولوية الموجد بالنسبة الى كل ما سواه من الموجـودات لا علاقـة لها بتذويت تافه لكل الموجودات"[23].

22- **الوجود والزمان**، الفقرة الرابعة

23- **الوجود والزمان**، الفقرة الرابعة.

فالى أي مدى يمكن لنا أن نجاري هيدقر في هذا الزعم ؟

لعله لا يكون زائـدا عـن اللـزوم أن نفتتح القـول في انتظـام بنيـة **الوجـود والزمـان** وفي انزلاقـه الى مـا قـد يخـذل مشـروعه؛ بالتقويمـات الهيدقرية اللاحقة لهذه المسألة. وسنتخذ مثـالا علـى ذلـك شـهادة السـفر الثاني من كتاب **نيتشة**[24]،حيث يعمد هيدقر الى التذكير بمـا انطلق منهـا كتاب **الوجود والزمان**، وذلك في اطار تحديـد جوهـر الانسـان وجوهـر

24- هيدقر، نيتشه اا : (**Nietzsche II**, Gallimard, Paris, 1971)، ص ص 155 - 156 :

Le traité de *l'Etre et le Temps* entreprend, sur le fondement de la question concernant non plus la vérité de l'étant mais la vérité de l'Etre, de déterminer l'essence de l'homme à partir de son rapport à l'Etre et rien qu'à partir de ce rapport, laquelle essence de l'homme dans ce traité est définie en un sens rigoureusement délimité en tant que être-là. En dépit de l'élaboration simultanée, parce que matériellement nécessaire d'un concept plus originel de vérité, il n'a guère été possible, durant les treize années écoulées, d'éveiller ne fût-ce qu'un début de compréhension pour cette manière de poser la question. La raison de cette incompréhension réside d'une part dans l'inextirpable habitude, se fixant de plus en plus, de la manière moderne de penser l'homme en tant que sujet, toute réflexion sur l'homme est comprise en tant qu'anthropologie. Mais, d'autre part, la raison de cette incompréhension réside dans la tentative même, laquelle parce qu'elle est peut-être, malgré tout, quelque chose d'historialement développé et rien de "fabriqué ", procède de tout ce qui fut (pensé) jusqu'alors, mais lutte pour s'en dégager et par-delà se réfère encore nécessairement et constamment à la voie de tout ce qui l'à précédée, et même le requiert, afin de dire quelque chose de tout autre. Mais avant tout, ce chemin s'interrompt en un point décisif. Cette interruption est motivée en ceci que sur le chemin où cette tentative s'est engagée, elle risque, contre son gré, de devenir à son tour une consolidation de la subjectivité et qu'ainsi elle vienne à entraver les pas décisifs, soit sa propre description suffisante dans l'accomplissement essentiel (Wesensvollzug). Toute pensée qui tourne à l'"objectivisme" et au "réalisme" demeure du " subjec-tivisme" : la question concernant l'Etre se pose hors de la relation sujet-objet."

الحقيقة. فذاك نص يحدد -- سلبا – الاحداثية التي لا يمكن أن ينطلق منها السؤال عن الوجود. وهي احداثية العلاقة بين الذات والموضوع. ولكنه في نفس الوقت يردّ الى عين هذه الاحداثية تعذر تحقق مشروع الكتاب باستفساح مجال تتبلور في أفقه مسألة معنى الوجود: وهذا المجال هو تحليلية الموجد. وتتعين أسباب هذا التعذر على أنها من جهة ماثلة في تقاليد التقبل التي قرأ ضمنها الكتاب، حيث كرست هذه التقاليد نهجا أنثروبولجيا في كل تصور للانسان، وعلى أنها من جهة ثانية ماثلة في طبيعة المحاولة التي يتحرك بصددها **الوجود والزمان** نفسه. فهي محاولة "محددة تاريخيا وبالتالي غير منطلقة من لاشئ". ان الأرضية الميتافيزيقية تلعب في نفس الوقت -- في مصنف 1927 – دور المنهل الذي يسند المحاولة ودور الوجهة التي يتوجب الاقلاع عنها. فكيف لا يترسب من المنهل بعض ما يرافق المشروع عينه ؟ " ان الانشغال بالوجود قد بلغ من التجذر في ميتافيزيقا الموجود بما هو موجود، ما يحول دون استفساح السبيل والسير عليه الا أن يتوكأ على عصا يستعيرها من الميتافيزيقا، فتساعده الميتافيزيقا على ذلك وتعطله عنه في آن."[25]

فنزعم أن هذا الوضع المركب من عدم نقاوة التقبل ذاته، ومن حاجة الفكر الى الميتافيزيقا بما هي " نسيج اللغة والواقع" ، ومن سعيه الى الاختلاف عنها هو ما تتمثل فيه بنية كتاب **الوجود والزمان**، وهو كذلك ما يفسر انقطاع مشروعه بعد أن بلغ من الاشباع (*saturation*) الميتافيزيقي ما لا يتناسب مع جدة الوجهة وطبيعة السؤال: فيكون الانقطاع بذلك تعبيرا عن انهاك الفكر وحاجته الى استعادة سؤاله من عين الموضع الذي أطلقه منه ولكن من موقع يسمح هذه المرة بتعقب عقباته لا بالاضطلاع بها.

25-- م.هيدقر، **نيتشه** اا، ص 318.

ذلك هو تقريبا ما يتساءل عنه بيار أوبنك Pierre Aubenque عندما ينطلق من معاينة تمفصل المهمة التأويلية والتحليلية الفينومينولوجية ضمن مشروع 1927 على نحو يكرس في البداية أولوية التحليلية على تسريح تاريخ الأنطولوجيا ثم ينقلب فيما بعد الى تكريس الترتيب المعاكس:

" L'intention originellement phénoménologique de Heidegger est peu à peu supplantée par l'inextricabilité et l'inachevalité de la tâche herméneutique préalable...Une tâche qui paraissait adventice et purement catartique- libérer la vision des oeillères de la tradition va devenir progressivement pour Heidegger la tâche extrême de la pensée "[26].

فاذا كان ثمة من تحول في استراتيجية الاتصال بمسألة الوجود، فانه متجسم فعلا في انتصاب التسريح الأنطولوجي كمهمة رئيسية للفكر: ذلك أن بلورة الأفق الذي يمكّن من اعداد معنى الوجود قد ظلت مصطبغة بالميتافيزيقا كلغة ولكن أيضا كبنية.

فمسألة المعنى في حد ذاتها ملتبسة ولا شك بالاستتباعات الميتافيزيقية لتعيينها، وذلك على الرغم من كل ما يرغّب في صياغة مسألة الوجود ضمن مستوى المعنى بالذات، ولا سيما فيما اتصل بتراجع المعنى عن تراكم التصوير الميتافيزيقي الذي يستعيض عن بساطة الشئ بتعقيد لواحقه ولوازمه. ولكن تحليل السياق الذي يتمظهر فيه المعنى منذ مقدمة **الوجود والزمان** يبين بكل وضوح أنه " مفترض " – على نحو فيه لا محالة مجرد استباق – داخل البنية الأنطية للموجد اذ يفاجئ في نفسه هذا الادراك قبل المفهومي للوجود أو هذا التوعّي البسيط له. بل يذهب ميشال هار الى حد التأكيد بأن " الموجد " لم ينسلخ عن "الذات" (*Sujet*)

26- بيار أوبنك : Pierre Aubenque : Heidegger, in Memoriam, in *Les Etudes philosophiques*, 1976,3,p.262.

الا اسميا: ففضلا عن كونه بصريح العبارة " شرط امكان " جميع الأنطولوجيات، وفضلا عن أولويته (المحيرة أليس كذلك؟) بالنسبة الى جميع الموجودات، فهو السائل والمسؤول، وهو ذلك الذي ينكشف الى ذاته في كمال شفافيته (الفقرة 2). بل انه في تواجده لمتأرجح بين أصالة اختياره لامكانه أو زيف انفعاله بها[27].

ولعل جان لوك ماريون (Jean-Luc Marion) يؤكد بغير تحفظ عين هذا الرأي حينما ينتهي به تحليله للتقبل الهيدقري لديكارت ضمن كتاب **الوجود والزمان** الى هذا الاقرار:

" Dans *Sein und Zeit*, Heidegger et Descartes sont exégètes l'un de l'autre) "[28]

فكيف نفهم أن يتحول تفكيك الدازاين للذات المفكرة الديكارتية الى انبناء للأول على الثانية لولا ما يعتري بنية الكتاب عينها من الرواسب الميتافيزيقية ؟ فمناقشة الأنطولوجيا الديكارتية للعالم تقع في الكتاب ما بين تحديد نقطة بداية فقدان معنى العالم واستجلاء امكانية لاستنقاذ التحليل الديكارتي له، أي بين طرف أول هو اللحظة البرمانيدية، وطرف ثان هو التعيين الكانطي للقبلي[29]: فيتم الاستنقاذ كتعيين لمعنى أصيل للامتداد الديكارتي طالما أن المكانية من مكونات البنية العالمية للموجد. وهذا المعنى الأصيل هو الحاصل من رفع الامتداد الديكارتي الى وضع القبلي. فكأن اضطرار الدازاين الى المكانية بحسب بنيته لا يمكن أن يستغني عن المأثور الميتافيزيقي ولكن على نحو يُتَأَوَّلُ فيه هذا المأثور ترنسندنتاليا:

27- م.هار، معطيات الهامش رقم 3، ص 102.

28- ج.ل.ماريون : Jean-Luc Marion: "L'égo et le Dasein : Heidegger et la "destruction" de Descartes dans *Sein und Zeit*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1987/1.

29- **الوجود والزمان**، الفقرة 21 والفقرات الموالية

"فاذا ما ذكرنا بأن المكانية تساهم بوضوح في بناء الموجود ضمن العالم، أصبح بامكاننا في النهاية أن " ننقذ " التحليل الديكارتي" للعالم". فان ديكارت باظهاره اظهارا جذريا للامتداد كافتراض لكل تحديد للشيء الممتد، قد عمل على اعداد الفهم لقبليّ قد ثبّت كانط من بعد ذلك كنهه تثبيتا."[30]

فلعل ما يترصد بمسألة الوجود من المزالق، ولعل ما يتخطفها من الرواسب الميتافيزيقية هو الذي يفسر تحول السؤال من سؤال عن الوجود الى سؤال عن الميتنافيزيقا. وبخاصة هل يعني هذا التحول انقلابا في السؤال الهيدقري؟. أليس القول بالتحول اقرارا بتغيير في الوجهة يتنازل ضمنه الفكر عن موضوع الى موضوع ؟ فالى أي مدى يمكن التسليم بمثل هذا التحول ؟.

ولعله لا يكفي للرد على هذه الأسئلة أن ننتصر بترديد وحدة القصد الهيدقري من خلال وحدة سؤاله منذ البداية. بل لعل الرد الحقيقي يكمن في ابراز انتظام نقد الميتافيزيقا لدى هيدقر كشرط ضروري لتحليلية الدازاين، ذلك أن هذه الأخيرة قد ظلت في مختلف مراحلها ضمن **الوجود والزمان** على الحد بين الوجداني والتوحّدي، ناهلة من الوجداني، مترجمة الى التوحدي: فكأن فينومينولوجيا التواجد تخضع في الآن نفسه الى حركتين هما الاحتفاظ بها أنطيا ولكن تجاوزها أنطولوجيا. كذلك يرى ريكور إذ يكتب: "أنّ البنية الأنطولوجية للدّازاين لا تستجلى الا بفضل الحركة التي تشق الأحوال البراغماتية (...) والأهوائية (...) والارادية (...) التي للتواجد الانساني31 ".

30-- **الوجود والزمان**، الفقرة 21.

31-- ب. ريكور

P.Ricoeur: Martin Heidegger, in *Histoire de la Philosophie allemande*, par E.Bréhier, 3ème édition avec appendice (De Husserl à Heidegger), Vrin, Paris, 1967, pp.245-246.

فالتخلص من هذا الانغراس الوجداني في بلورة مسألة الوجود هو الغاية التي ينكسر دونها الكتاب. ولكن المسعى النقدي للميتافيزيقا لا يتابع في الحقيقة الا عين هذه الغاية من حيث انخراطه هو أيضا ضمن مجهود الإعداد لإصغاء أصيل للوجود. لذلك فإنّ تحليلية الموجد وتسريح تاريخ الأنطولوجيا انما ينطلقان من نفس السؤال ويرتسمان دربا لمسألة الوجود في حقيقته.

فمسألة الوجود تطرح انطلاقا من نسيانها بما هو العرض الملازم لتاريخ الفلسفة والمرافق لها معنى دفينا فيها لا هي تطوله ولا هي ممكنة كفلسفة بدونه. إنّه باطن القول الفلسفي أو هو الحد الممكّن للقول والمقصي لكل صمت. فالنسيان بهذا المعنى هو الفاعل الحقيقي في تبريرات السكوت عن الوجود مادام غير قابل لأن يقال. ان مهمة النسيان من حيث هو الاحتجاب الجوهري للوجود هي تحديد الامتداد الممكن للفلسفة وتمكينها من نفسها بما هي ذلك الامتداد فقط.

ولكن النسيان من جهة ثانية هو العرض المرافق للفلسفة: لذلك فهو يتعين لدى هيدقر كالمؤشر، اذ يشير الى ما هو خارج عنه، فتحصل به الفلسفة حاملة للاشارة من غير ما ادراك لما تشير اليه. هكذا يكون النسيان جوهر الفلسفة الباطني فيحدد لها مشروعها كتهافت على السيطرة، ويكون في عين الآن عرضها الظاهر فيحملها على أن تشير الى أساسها الذي لا تعلمه.

غير أن انطلاق مهمتي الفكر ضمن **الوجود والزمان** من منطلق واحد هو نسيان الوجود، ومعاينة هذا النسيان ضمن المأثور الفلسفي، وتعيين غاية السؤال كاعادة تنشيط واستذكار لمعنى الوجود، يحدد منذ البداية موضع الفكر على أنه خارج الميتافيزيقا. ولكن انقطاع مشروع الكتاب إنّما يدل على أن هذا الفكر الذي تحدد في نيته كتموقع خارج الميتافيزيقا قد انزلق الى مفارقتها بأسلوب هو عين أسلوبها، وهو ما يعني أن تحليلية الموجد ماتزال تتكلم لغة الميتافيزيقا وما تزال ملتزمة بعين

الرسوم الميتافيزيقية التي تسعى الى مجاوزتها. فـاذا كـان المشـروع المبدئـي لكتاب **الوجود والزمان** مُتعذّر التحقّق، فمـا ذاك الا لأن الجـزء المنشـور منه (تحليلية الموجد) مايزال ضمن علاقة ميتافيزيقية بالميتافيزيقا. فلعله من الأصح اذن لا أن نقـول بانقطـاع المشـروع ولكـن أن، قـول – وفـق مـا يصرح به قرانال – بتعذر الانقطاع عن الميتافيزيقا[32].

لذلك فان الشرط الحقيقي الذي يعوق السـؤال عـن الوجـود عـن تبلوره وفق نيته هو تسريح الصرح الميتـافيزيقي. فعلـى قـدر انحبـاس هـذا الصرح، وعلى قدر بداهة المفـاهيم الأساسـية الـتي تحمـل أنسـاقه، يكـون صمت السؤال، وصمت جدَّتِهِ الحقيقية.

فهل إذا تعدل المسارَ إلى تفكيك الأنطولوجيـا سـارعنا إلى القـول بالانقلاب.

32- ج.قرانال، المرجع المذكور سابقا، ص 194 :

" Or nous ne sommes pas démunis de toute indication sur la raison de l'"interruption de *Sein und Zeit*. Ce qui s'est produit en elle est non pas une rupture, mais l'impossibilité d'une rupture. Exactement: l'impossibilité d'assiger la rupture avec la métaphysique à l'égard du sens de l'être"

الفصل الثالث

نقد الميتافيزيقا
وتحولات مسألة الوجود

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي
بصبح وما الاصباح منك بأمثل

امرؤ القيس
الديوان

ان الحديث عن "نقد الميتافيزيقا " لا يجب أن يخفي عنا أن عبارة الميتافيزيقا لم تكن دوما تشير، لدى هيدقر، الى الفكر المتحرك ضمن نسيان الوجود، ولم تكن دوما مشحونة بمعناها التهجيني الذي سيلزمها على نحو قارّ بداية من المدخل الى الميتافيزيقا[1]. فان الجملة الثانية مثلا من الفقرة الأولى من **الوجود والزمان** تحفل بوضع "للميتافيزيقا" يفترض أنها هي "صاحبة" الوجود ومكان قوله[2]. وكذلك الشأن لدى الفقرة السادسة من المقدمة عندما يذكر هيدقر بأن مسألة معنى الوجود ماتزال دون طرحها المرضي رغم تجدد الاهتمام بـ"الميتافيزيقا "، بل أنها انتهت الى السقوط في النسيان[3].

إنَّ عبارة الميتافيزيقا، داخل **الوجود والزمان**، هي دوما عبارة مصطنعة الاستعمال، ويشهد بذلك أنها في جميع استعمالاتها هي واستعمالات تصاريفها ترد بين "ظفرين"، مما يحيل على ضرب من الحذر أو على الأقل من الحرص على عدم الالتزام بالمعنى الطبيعي والمتداول للعبارة، ومن عدم الانخراط فيه. فاذا ما استثنينا الحالات[4] التي وردت فيها العبارة عنوانا لكتاب أو ضمن سياق جملة

1- م.هيدقر، **المدخل الى الميتافيزيقا**. الترجمة الفرنسية، قاليمار، باريس، 1967.

2- تقول هذه الجملة الثانية ما يلي: " ان عصرنا يباهي لا محالة بكونه يعتبر استحسان " الميتافيزيقا " من جديد تقدما "، وهي لذلك تفترض أننا ننتظر -- مع هيدقر -- أن يكون تأهيل الميتافيزيقا من جديد دليلا على أنها باتت تتسع للوجود ولا تضيق عنه أو تنساه.

3- تقول هذه الفقرة (ص 47 من ترجمة فوزان Vezin) المنشورة لدى قاليمار: " ان مسألة الوجود ترددت في النسان رغم تجدد اهتمامنا بالميتافيزيقا "، وهو ما يفترض معه أن الميتافيزيقا هي مجال تجلي الوجود، ولأنها كذلك بات نسيانه أمرا محيرا .

4- لابد لنا هاهنا من التنويه بالعمل الرائد الذي أنجزه راينر أ. باست (Rainer A.Bast) وهينريش ب . دلفوس (Heinrich P.Delfosse) والذي نتجت عنه الأداة البحثية المتمثلة في معجم يساعد على دراسة مؤلف، **الوجود والزمان**. ولقد اعتمدناه فيما تأكدنا منه حد اليقين من ترددات عبارة الميتافيزيقا وتصاريفها داخل الكتاب المذكور: فنعم الأداة هو:

يستشهد بها هيدقر نقلا عن يورك (York) مثلا، أمكننا أن نعاين تعايش معنيين اثنين ووضعين اثنين للميتافيزيقا، بأحدهما تعانق معنى النظرية الممكنة[5] وبثانيهما تلتقي بأصالة المجال الذي تطرح فيه مسألة معنى الوجود[6].

لذلك فاذا ما رمنا العثور على نقد هيدقر للميتافيزيقا داخل **الوجود والزمان**، وجب أن نعمد – على خلاف ما يعمد اليه ميشال هار[7] – الى تبين نقد بنية التفكير الميتافيزيقي ولو أن تلك البنية انما كانت تُسمّى بالأنطولوجيا مثلا أكثر مما تُسمّى بالميتافيزيقا: فلعل المقايسة بين مدى نفاذ النقد الى جوهر الموقف "الميتافيزيقي" (أي الأنطولوجي الكلاسيكي) وبين مدى ما تعلق بنية التفكير الميتافيزيقية بعين الفكر الذي الوجودُ له أنه لاميتافيزيقي، لعل تلك المقايسة هي الكفيلة وحدها بتعيين "الميتافيزيقي في *Sein und Zeit*. ذلك ما يبدو لنا فيه وهن العمل الذي أقدم عليه ميشال هار: أما أن يتسلط نقده على تركيب الجملة المعبرة عن علاقة الوجود التي تقوم بين الموجد ونفسه، فلقد سبق هيدقر الى التنبيه اليها لدى نهاية الفقرة السابعة من المقدمة: "فليقارن المقارنون اذن بين المقاطع الأنطولوجية **لبرمانيدس** أفلاطون أو الفصل الرابع من الكتاب السابع **لميتافيزيقا** أرسطو وبين مقطع روائي لتوسيديد، ليتبيننّ ساعتها مدى العجب فيما ألفى اليونانيون أنفسهم مضطرين الى أخذه عن فلاسفتهم من الصياغات". انّ المرور الى قول يعتبر الوجود ولا يسرد قصص الموجود، لابد له أن يعاين أن الذي يعوقه ليس اللفظ، وانما هو النحو الذي ينتظم الألفاظ ويعين محلها من "الاعراب".

-*Handbuch zum Textstudium von M.Heideggers " Sein un Zeit "*, Frommann .Holzboog, Stuttgart, 1979

5- أنظر مثلا، **الوجود والزمان**، الفقرة 49، الصفحة 302 من الترجمة الفرنسية لفوزان، الموافقة لصفحة 248 من نشرة نيماير لسنة 1927 . وأنظر كذلك الفقرة 12 التي تنتقد الحمل " الميتافيزيقي " للانسان على معنى الواقع الروحاني الذي يصب من بعد ذلك ضمن امتداد ما.

6- أنظر الهامشين 2 و 3

7- م.هار ، M.Haar, La métaphysique dans *Sein et Zeit* ، نفس المعطيات المشار اليها سابقا.

ان اعتبار **الوجود والزمان** من جهة ما يعزم عليه، ولكن كذلك من جهة ما يعجز عنه، هو الذي يجعل التساؤل عن بداية **الوجود والزمان** تساؤلا مشروعا. ولكم يبدو هذا التساؤل وجيها كذلك لدى من يريد قيس الكتاب حيث ابتداؤه "الصراعي" ولدى من يريد أن يستعيده فيرسله من جديد، أو يستأنفه استئنافا بنقد محايث له يستجلي ما ظل فيه مغمورا ويستنطق ما بقي ضمنه صامتا: فعلى الطريق ما بين مبتدإ أول ينعطي فيه الوجود الى الموجد لأن الموجد ذو بعض وجود – أو بعض ذي وجود – هو دوما سابق اليه " كالسابق الى القلب " كما قال أبو عثمان[8]، وما بين مبتدا ثان، أشد ابتداء من الأول لأنه بنقده المحايث **للوجود والزمان** يجلي جدة لم تكن ظاهرة، على تلك الطريق تتحقق استعادة **الوجود والزمان** كشفا عن جذوره أولا[9]، وابتداء له فاعادة ابتداء ثانيا[10]، وانتقالا بمهمة التفكير فيه من *Sein und Zeit* الى *Lichtung und Anwesenheit* [11] ثالثا.

8- ما أسعدنا بهذه العبارة التي عثرنا عليها لدى أبي عثمان الجاحظ في الجزء الرابع من **الحيوان** ، ولو أنه يتبه الى ضرورة التحفظ من هذا السابق الى القل ، فيقول: " وأنا أزعم أن الناس يحتاجون بديا الى طبيعة ثم الى معرفة ثم الى انصاف . وأول ما ينبغي أن يبتدئ به صاحب الانصاف أمره ألا يعطي نفسه فوق حقها وألا يضعها دون مكانها وأن يتحفظ من شيئين، فان نجاته لا تتم الا بالتحفظ منهما : أحدهما تهمة الالف ، والآخر تهمة السابق الى القلب .. "(ط. دار احياء التراث العربي، بيروت 1969، ص 207).

9- تلك سبيل ينهجها لنا ج.ساليس ضمن كتابه *Délimitations* الصادر عن دار أوبيي، باريس 1990، الفصل السابع، بعنوان: Les origines de la pensée de Heidegger ، ص 143 الى ص 161 .

10- معطيات الهامش السابق عينها، الفصل الثامن بعنوان: " Où commence *Etre et Temps ?* "، ص 163 الى ص 194. ولعل التساؤل هاهنا عن بداية **الوجود والزمان** هو تساؤل عن بدايته، ولعل ثانية هاتين البدايتين هي التي لم ينفك هيدقر يحاولها: " أن يعطي للتساؤل الذي أرساه **الوجود والزمان** صورة أكثر ضربا في البداية باخضاع سؤاله الذي يحفل به الى نقد محايث له " (أورده ساليس بصفحة 194 من المقال المذكور) .

11- معطيات الهامشين السابقين عينها، الفصل التاسع بعنوان: Vers la Clairière، ص 195 الى ص 208 .

تلك هي مسافة تحولات الوجود التي يتوجب قطعها من خلال مسايرة نقد الميتافيزيقا بما هي تاريخ الوجود .

يتحدد نقد الميتافيزيقا لدى هيدقر كنقد لبنيتها الأساسية بما هي التفكير الذي يعين الوجود من حيث تأسيسه للموجود ومن حيث قبليته عليه. لذلك يظل الوجود غير مجرب في حد ذاته، ويظل اختلافه عن الموجود أمرا متحجبا: "إنّ التمييز بين الوجود والموجود هو العلة الخفية واللامبررة لكل ميتافيزيقا، وهو مع ذلك الأساس الذي تقوم عليه كل ميتافيزيقا. فكل حرص على الميتافيزيقا، وكل مجهود يرمي الى اقامة "أنطولوجيات" هي أنساق مذهبية، ولكن كذلك كل نقد للأنطولوجيا داخل الميتافيزيقا، كل ذلك لا يدل الا على إغراق لا حد له في العمى عن هذه العلة الخفية"[12].

لذلك فان تسريح تاريخ الأنطولوجيا يستهدي على الأقل باحداثيتين يمكن صياغتهما كما يلي:

1) تحمل الميتافيزيقا ضروبا من التذكر لمعنى الوجود في حد ذاته، ويتعلق الأمر بتعيين ما هو أصيل ضمن هذا التذكر[13].

2) تتمفصل الأنساق الفلسفية بما هي تأويلات للوجود على نحو متزايد الصورية يمكّن من ادراك البنية الميتافيزيقية لها كبنية تاريخانية *(Historiale)* لا تنفك تخفي الاختلاف الأنطولوجي[14].

وتتصل بهاتين الملاحظتين هذه الملاحظة الثالثة التي لا تقل أهمية عنهما: وتتمثل في كون الجدل مع الذاتية الذي يحمل مشروع **الوجود والزمان** وبخاصة ضمن تحليلية الموجد، مضطر الى استعراض الروافد التي ولدت مشروع الذاتية:

---

12 - م.هيدقر، **نيتشه اا**، ص ص 167 -168 .

13 - ذلك هو الوجه الذي تبدو فيه القرارات الجوهرية للميتافيزيقا مزدوجة البعد اذ هي تحفظ من البدايات الاغريقية بعض ما يشير اليها ويذكر بها في نفس الوقت الذي تنفصل فيه عن تلك البدايات انفصالا حازما: (أنظر مثلا ازدواج مفهوم الحقيقة الذي يحفل به أفلاطون، ضمن **تعاليم أفلاطون في الحقيقة**، وأنظر كذلك ملاحظات هيدقر حول مفهوم القبلي ضمن **نيتشه اا** ، ص 170) .

14 - **نيتشه اا** ، ص 175 .

لذلك ليس الرجوع الهيدقري الى الفلسفة اليونانية ولا سيما الى أفلاطون وأرسطو، وحتى الى ما قبل السقراطيين الا دليلا على انغراس ميتافيزيقا الذاتية أو ميتافيزيقا الحداثة ضمن الفكر اليوناني المبكر . فعهد الذاتية هو "اللحظة التي يتحرر فيها الانسان رجوعا الى نفسه بما هو هذا الموجود الذي يتمثل الأشياء باستحضارها أمامه هو كما لو كان أعلى قضاة الجوهرية"[15]. ولكن حركة هذه الحرية تتحدد منذ أفلاطون: لذلك ليست الذاتية الحديثة الا تجذيرا للتحرر المطلق للانسانوية لديه: اذ ما الانسانوية في الجملة اذا هي لم تكن بلوغ الانسان من اليقين بمصيره ما يمكنه من تأمين حياته ؟[16].

ولكن أليس في نسبة "الانسانوية" إلى أبوة أفلاطون تناقض صارخ ؟ فبأي المعاني يمكننا أن نتحدث عن مثل هذه الأبوة ؟

إنّ قيس الانطلاقة الأفلاطونية لميتافيزيقا الحداثة يفرض علينا أن نحلل في ضوء اشكالية الوجود جملةَ القرارات الميتافيزيقية الأفلاطونية، ومثل هذا التحليل مضطر الى الموازنة بين هذه القرارات وبين التعيينات الأولى – قبل الميتافيزيقية – للوجود لدى قبل السقراطيين. ولعل هذه التعيينات قد تمثلت في حمل الوجود على معنى الفوسيس (φύσις): الطبيعة. فهي الانفتاح التلقائي والتّموقع التلقائي ضمن المنفتح. ولكن الذي يتموقع انما هو الموجود، فهو اللاحق، وهو البعدي، مقارنة بقبلية الطبيعة وأسبقيتها. الطبيعة هي الظهور من غير أن يكون هذا الظهور مرهونا بأية بنية ذاتية متمثلة له. ان حضور الموجود حضور تلقائي، ولو أنه كحضور لابد أن يكون في نسبة ما الى الرؤية. ولعل هذا الظهور بالنسبة الى رؤية ما، أي هذا المظهر، هو الذي أطلق عليه اليونانيون الأوائل اسم "الايديا" *(Ἰδέα)*: المثل. ولكن لننتبه جيدا هاهنا الى أن حضور المثل وانبساطه أمام الرؤية انما يتم بفضل هذا الانكشاف الذي هو الطبيعة. فالفرق بين الطبيعة والمثل – الى هذا الحد – ضئيل جدا. الطبيعة بما هي "فوسيس"

15- **نيتشه II**، ص 183 .

16- **تعاليم أفلاطون في الحقيقة** ، ضمن *Questions II* ، قاليمار، باريس 1957، ص ص 160 –161 .

انكشاف تلقائي بغير إحداثية محدَّدة، أما المثل بما هو "الايديا" فانكشاف للمظهر بالنسبة الى رؤية. فالانكشاف هو في إحدى الحالتين انكشاف فقط، وفي الحالة الثانية انكشاف متعيِّن المضمون . في الحالة الأولى ثمة لاتعين وذلك هو المعنى اليوناني للوجود، وفي الحالة الثانية يتعين هذا المضمون بما هو ما يظهر[17].

ما الذي يحدث مع أفلاطون عندما يُتأول الوجود كمثل ؟ لعل القدر الميتافيزيقي الذي ينطلق اذذاك لا يرجع الى ما طرأ من الانقلاب على جوهر الوجود بقدر ما يرجع الى كون المثل قد أصبح هو التعيين الوحيد الذي ينظر منه الى الوجو . ولكن ليتبين المرء هاهنا أن التقدير قبل السقراطي للوجود وهو التقدير الذي يحمل القرار الميتافيزيقي الأفلاطوني، ليس خارجا عن الميتافيزيقا[18]. فالظهور والانكشاف اللذان يخصان الفوسيس إنّما يندرجان رغم كل شئ ضمن إحداثية النظر. أفليس في ذلك – من قبل أفلاطون – توجيه نظري للفكر ؟ أفليس في ذلك اطلاق للهمِّ الميتافيزيقي كانشغال بالموجود، اي بما هو موضوع للنظر، فيحتجب بذلك الوجود في حد ذاته وفقا لآلية انكشافه التي تعينت لدى اليونانيين على أنها هي الحقيقة كلا تحجب (Ἀλήθεια)؟

مثلية الوجود هي اذن القرار الميتافيزيقي الرئيسي لدى أفلاطون. ولكن هذه المثلية هي التي ظلت تحمل تعينات الوجود اللاحقة داخل تاريخ الميتافيزيقا.

فالمثل الأفلاطوني هو الضوء الذي يمكن الموجود، ايا كان هذا الموجود، من الظهور والتموقع في نوره: هكذا يحوز المثل وضع القبلي بالنسبة الى الموجود. فهو معروفية هذا الموجود، اذ هو الذي يمنح النور الذي في ضوئه تتمظهر الأشياء، وهو كذلك الذي يهب العارف قابلية المعرفة بأن يستودع في نفسه رصيدا من المثلية يقدر به على أن يوجه بصره نحو مصدر المعرفة نفسها[19].

17- **المدخل الى الميتافيزيقا**، ص 186.

18- أنظر منظومة برمانيدس، الشذرة الرابعة .

19- **تعاليم أفلاطون في الحقيقة** ، ضمن *Questions II*، قاليمار، باريس 1957، ص 147.

ولكن المثل في حد ذاته كثير، مادامت كل مجموعة من الأشياء تقتضي في كل مرة أن نضع لها مثلا يوحدها بما هو العمومية السابقة عليها. لذلك تحتاج المثل الى مبدإ متعال يوحدها هي بدورها، وهذا المبدأ هو مثل الخير، وهو بالذات ما يشير اليه أفلاطون عندما يعينه في الكتاب السادس من **الجمهورية** على أنه مبدأ فوق الماهية شرفا وقوة. كذلك فان هذا المثل هو الذي تأولته الأفلاطونية المحدثة ضمن شروحها على مبدئية الواحد، وعينته كامكان صرف فلا يتحدد بموجب اي مضمون يصدر عنه[20]. ولعل الأفلاطونية المحدثة محقة في هذا التأويل ولو أنها تركز شروحها على واحد محاورة **برمانيدس** أكثر مما تركزها على مثل الخير نفسه. ذلك أن مثل الخير يتحدد لدى أفلاطون كلا تعين مضموني صرف، بل انه قد بلغ من اللاتعين ما حمل هيدقر في سنة 1929 على أن يجد فيه ضربا من التعالي اللاميتافيزيقي مادام "الأغاتون" (Ἀγαθόν) الأفلاطوني لا يعني أكثر من التمكين الصرف[21]: فلعل "الخير" الذي في مثل الخير أقرب الى الدلالة على فضل هذا المثل، بل على هذا المثل كفضل على ما سواه من الكائنات، من جهة ما يمكنها من أن تكون، منه الى الدلالة على أي معنى خلقي ليس من المؤكّد أنه كان قصدا أفلاطونيا حقيقيا[22].

فهل يسمح هذا اللاتعين المتعالي الذي يخص **الأغاتون** الأفلاطوني بأن نعتبر صاحبه قد تراجع الى الادراك قبل السقراطي للوجود كفوسيس، وأعاد تنزيل المثل بمنزلة ما يظهر، في ضوء الانكشاف التلقائي الذي هو الموجود ؟ كلا، فان بنية الأغاتون قد تحددت هي أيضا على نحو ميتافيزيقي لا رجعة فيه مادام الخير هو مثل الخير، أي مادام مندرجا ضمن اشكالية النظر. إنّ التمكين الذي يخص مثل الخير الأفلاطوني هو تمكين نظري، أي إنه في نهاية الأمر لا

20- يمكن – في خصوص تأويل الأفلاطونية المحدثة لمثل الخير – الاطلاع على كتاب السيد ج.م.شاري J.M.Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, S.E. " Les Belles Lettres ", Paris, 1987 ، وخاصة الفصل الخامس والأخير منه .

21.هيدقر : **جوهرية الأساس** "Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou raison " ضمن **مسائل ا** ، *Questions I* قاليمار، باريس 1968، ص 137 وما يليها.

22- **تعاليم أفلاطون في الحقيقة**، نفس المعطيات السابقة، ص 148..

يخرج عن أن يمثل تنظيرا لمعرفة الموجود. فمثل الخير مشدود الى الموجود انشداد السابق الى اللاحق بموجب السببية القبلية التي تخصه. ان تعيين المثل الكثيرة كمعنى للموجودات الحسية وتعيين مثل الخير كمعنى لذلك المعنى لا يعني أن أفلاطون قد أدرك عتبة انكشاف الوجود في حد ذاته من خلال إدراك الفرق الأنطولوجي بين معنى الموجود ومعنى الوجود، بل هو عين لهذه الموجودية التي تمثلها المثل موجودية سابقة عليها، فهي موجودية الموجودية. هكذا يحوز مثل الخير وضعي القبلية والتأسيس الذين يخصان بنية كل أنطولوجيا أي بنية كل تأويل ميتافيزيقي للوجود. ولكن أن يجد هيدقر في 1929 إمكانية تعال لاميتافيزيقي ضمن صورة الخير الأفلاطونية فما ذاك الا بعض من أصداء البحث الأساسي (ولعله الميتافيزيقي) الذي تمحورت حوله الأنطولوجيا الأساسية في **الوجود والزمان**. وأن يتراجع عن ذلك في كتيبه عن **تعاليم أفلاطون في الحقيقة** فما ذاك الا من مدعمات التراجع عن نهج الأنطولوجيا الأساسية وعن وضعها كشرط إمكان للأنطولوجيات الأخرى، وهو ما يعني كذلك أن تصور الوجود أو فهمه قد بات يفصله عن وضعه كشرط للامكان مهما كان الامكان الذي يطلقه غير متعين.

ولكن القرار الميتافيزيقي الأفلاطوني بخصوص الوجود قد لازمه في الوقت عينه، بل رافقه كالأرضية اللازمة لاتخاذه قرارٌ ميتافيزيقي ثان يتعلق بتحول حاسم في جوهر الحقيقة. ذلك ما يعمل على بيانه خاصة المؤلف المذكور. ولعل التعريج على تأويل هذا التحويل الأفلاطوني لمفهوم الحقيقة هو الكفيل بأن يبين لنا مدى ما طرأ على السؤال عن الوجود من تعدل استقر بموجبه كسؤال عن حقيقة الوجود. ولا يعني ذلك أن كتاب **الوجود والزمان** لا يحمل، ضمن تحليلية الدازاين، مفهوما للحقيقة. بل هو يحمله بكل وضوح وصراحة. ولكن مفهوم الحقيقة الذي يكرسه هو بالذات ذلك المفهوم الذي يوشك أن ينقلب تأكيدا للذاتية.

فالفقرة 44 من **الوجود والزمان** تنطلق من التذكير الاشتقائي بعبارة ἀ-λήθεια عند اليونانيين لتنتهي الى أن الحقيقة قد تحددت لديهم كضرب

من انتزاع الحقيقة من اللاحقيقة:"ان الحقيقة (بما هي الانكشاف) لابد أن تبتدئ دوما بأن تنتزع من الموجود، وان الموجود ليتنزع (انتزاعا) من التخفي. فالانكشاف كلما جد فعلا كان دوما انتزاعا ... وان طريق الانكشاف لا يلتحق بها الا بالـ κρίνειν λόγῳ أي بالتمييز العاقل للطريقين واختيار أولاهما (اي اختيار الانكشاف)" [23].

فلئن أقر **الوجود والزمان** يتلازم الحقيقة واللاحقيقة، فانه يعين الموجد كوسيط[24] متميز يمكّن للحقيقة بما هي منتزعة من اللاحقيقة أن تنتشر. ان الاقرار بتداخل التحجب واللاتحجب يفضي الى تفضيل اللاتحجب.

ولكن استعادة تأويل مسألة الحقيقة، من خلال قراءة أمثولة الكهف لأفلاطون تفضي، على العكس من ذلك، الى إجلاء ضرورة اعتبار سلبية الحقيقة كايجابية حقيقية تخص الوجود في أخص خصائصه. وهكذا فان "حقيقة الوجود" التي تعلق بها الأمر ضمن **الوجود والزمان** انما كرست ذاتية الدازاين بما هو القائم ضمن الظلمة والنور في آن والمنتزع للنور من الظلمة.

ولكن طرح معنى الوجود في اطار هذا المفهوم الجديد للحقيقة قد بات يكرس جوهره كاحتجاب. لذلك فان الاطلاق الميتافيزيقي الأفلاطوني لمفهوم الوجود قد تزامن مع تعيين الحقيقة كتصويب للنظر نحو وجهة المثل، فانبنت على ذلك تقاليد الميتافيزيقا القاضية بأن جوهر الحقيقة هو المطابقة. ومع ذلك فان المحاضرة التي تحمل عنوان **نهاية الفلسفة ومهمة الفكر**[25] تتراجع على نحو صريح عن كل قول بالتحول في مفهوم الحقيقة، بل تقر على العكس من ذلك

23-الوجود والزمان، الفقرة 44 .

24-ان تعين الحقيقة بالنسبة الى اللاحقيقة، وهو ما تشير اليه البنية "الموجبة سلبا" للحقيقة، يظل تعينا لا يخص الحقيقة في حد ذاتها وانما هو استعلان لدى الموجد وهو تخف لدى الموجد وهو اختيار لأحدهما وتفضيل له على الآخر، مما يحيل الموجد الى **متعقل** للحقيقة، ومعين لها بموجب "اختيار عقلي" كما يقول ج.قرايش (**الأنطولوجيا والزمانية**)، ولعل في ذلك بعضا من ترسب الذات بقرارة الموجد.

25-أنظر الترجمة الفرنسية بعنوان: La fin de la philosophie et la tâche de la pensée وهي منشورة ضمن: مسائل *Question IV* ، قاليمار، باريس 1976، ص 112 الى ص 139.

بأن الحقيقة قد وقع تمثلها دائما كمطابقة. لذلك يصبح السؤال عن السبب الذي من أجله لم يقع أبدا وضمن أية أنطولوجيا تمثل الحقيقة كلا تحجب سؤالا وجيها. فلنصغ الى هيدقر:

Dans l'horizon de ces questions, il nous faut reconnaître que l' Ἀλήθεια au sens du non-retrait de la présence, c'est dès le départ, c'est exclusivement comme exactitude de la représentation et justesse de l'énonciation qu'elle a été éprouvée. Mais dès lors, même la thèse d'une mutation de l'essence de la vérité qui l'aurait conduite du non-retrait au sein de l'Ouvert à la justesse de l'énoncé n'est pas soutenable. Au lieu de cette thèse il convient de dire:l' Ἀλήθεια , comme ouverture d'un monde de la présence et présentation de l'étant dans la pensée et dans la parole, se manifeste dès le départ sous l'aspect de l' ὁμοίωσις et de l'*adaequatio* , c'est-à-dire dans la perspective d'une conformation entendue comme mise en accord de la représentation et de ce qui lui est présent .

Mais cet état de chose nous rend à nouveau questionnants: d'où vient que pour l'expérience naturelle et le langage courant des hommes, l'Ἀλήθεια , le non-retrait, apparaisse *seulement* comme justesse de l'énonciation et comme aptitude de la parole à faire foi ? Cela tient-il à ce que le séjour ek-statique de l'homme dans l'Ouvert de la présence n'est tourné que vers ce qui lui est directement présent et vers la présentation qui en est ordinairement faite ? Mais qu'entendre par là, sinon que la présence comme telle et, bien plus encore, l'Ouvert qui la rend possible, demeurent hors de vue ? N'est effectivement éprouvé et pensé que ce que l' Ἀλήθεια comme clairière de l'Ouvert, apporte, et nullement ce qu'elle est en elle-même .

Ce qu'elle est en elle-même demeure en retrait .Est-ce là l'effet d'un simple hasard ? N'est-ce que la suite d'une négligence de la part de la pensée humaine ? Ou bien en va-t-il ainsi parce que se retirer, demeurer en retrait, en un mot la λήθη appartient à l' Ἀλήθεια , non comme simple adjonction, pas non plus comme l'ombre appartient à la lumière, mais comme le coeur même de l' Ἀλήθεια ? Et ce qui règne au sein d'un tel retrait où se reprend l'Ouvert de la présence, ne serait-ce pas alors, et dans quelle vigueur d'abriter et de préserver, cela même d'où advient le déploiement du non-retrait, celui dans lequel seulement du présent peut paraître à son tour avec l'éclat de la présence?.

S'il en était ainsi, alors la *Lichtung*, l'Ouvert en sa clairière ne serait pas seulement l'ouverture d'un monde de la présence, mais la clairière du retrait de la présence, celle d'une sauvegarde elle-même en retrait .[26]

ففي هذه المحاضرة يسأل هيدقر هيقل وهوسول عن القضية التي تتعين كمسألة رئيسية للفلسفة لديهما، ليجيب بأن الروح المطلق والبداهة القصوى انما تتأسسان لديهما ضمن مكتسب الحداثة الرئيسي ألا وهو الذاتية[27]. وإذن فان هذين المفهومين ليسا الا النور القبلي والضروري الذي يمثل ضمنه الموجود ويستحضر. ولكن هذا النور في حد ذاته غير ممكن اذا ما لم يتوفر منفتح ينتشر ضمنه هذا النور:

Là où la philosophie a porté son affaire propre au savoir absolu et à l'évidence ultime, là précisément se tient peut-être d'autant plus en retrait autre chose, et quelque chose de tel que le penser ne peut plus être du ressort de la philosophie " (p.126).

فلعل مهمة الفكر ماثلة بالأساس في الانسلاخ عن هذا الضرب الفلسفي من التفكير الذي لا يعي أن الأسس التي يستصلحها لاقامة صروحه الميتافيزيقية المتتالية "ليست أسسا بالمرة" [28].

لذلك يقتضي الخروج عن الميتافيزيقا بمجاوزة لبنيتها القبلية المؤسسة. ولكن كيف، وما هو الوجود، وكيف يمكن أن ينعطي الينا الوجود على نحو لا يكون فيه شرطا قبليا ولا شرطا مؤسسا؟

لقد قدمنا أن نقد الميتافيزيقا يلتزم لدى هيدقر بأن يعين لديها تذكرات لمعنى الوجود. لذلك كان الخروج من الميتافيزيقا يقتضي تطهيرا لما علق

26- معطيات الهامش السابق، ص 135 الى ص 137.
27- معطيات الهامش السابق، ص 123 وما يليها
28- نيتشه II، ص 175

بأطراف بنيتها من الميتافيزيقية. ولذلك أيضا كانت التحولات الطارئة على صياغات مسألة الوجود تحولات تعالج في كل مرة ترسبات الذاتية الميتافيزيقة بقاع هذه الصياغات. إن المسافة التي سايرنا قطعها ضمن الصفحات الأخيرة تشير الى تعدل السؤال عن الوجود كأثر من تفكيك الميتافيزيقا . وقد لا يكون زائدا عن اللزوم أن نستعيد هذه اللحظات بأكثر تدقيقا، إبرازا لهذه العلاقة:

فالسؤال الموجه للميتافيزيقا هو السؤال عن الوجود. ولكن الأفق الذي يرتفع اليه النظر هاهنا لا يحصل الا كمساءلة للموجود عن معناه، وهي المساءلة التي عينت هذا المعنى ضمن الـ "οὐσία"، أي ضمن الجوهر بما هو الحضور أو المثول الدائم: بذلك تفضح الميتافيزيقا، تبعا لبنيتها، زمانية تعيينها للوجود. ولكن هذه الزمانية تظل مكتسبا غير أصيل وان كان استنقاذه غير محال. لذلك فاذا كان ثمة من امكان لمجاوزة الميتافيزيقا، على نحو ما، فان هذا الامكان انما هو في تجذير الأفق الذي يتم بالنسبة اليه تزمين الوجود[29]. واذن فان تحديد الوجهة الجديدة للفكر بما هي " الوجود والزمان " لا يعني اضافة أطروحة جديدة عن الوجود. انه لا يعني مواصلة للميتافيزيقا، بل يعني الاختلاف عنها من خلال استنطاق هذا المؤشر الفاضح لها والصامت ضمنها: الزمان[30].

فاذا كان سؤال مؤلف 1927 هو السؤال عن معنى الوجود فان ذلك يعني أنه سؤال قد تموضع بعد، من حيث مشروعه على الأقل، خارج

29- أنظر مثلا ج.قرندان *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*، الفصل الثاني: " La problématique de Etre et Temps "، ص 35 الى ص 48 .

30- ذلك ما يقوله مثلا ج.بوفري:

" ... **Sein und Zeit** ne propose pas encore une fois une thèse métaphysique sur l'être qui consisterait à le déterminer par le temps, comme lorsque Bergson croit trouver dans la monvance du Temps une "substantialité" supérieure. Pensant l'être "sous l'horizon du temps" et non l'inverse, il invite le lecteur à retrocéder de la métaphysique et de sa question de l'être jusqu'à une pensée plus radicale qui est ...celle du sens de l'être lui-même, dont l'avant goût est la merveille qu'il n'apparaisse en son lieu propre que dans une" clairière du temps" (*Dialogue au Heidegger*, T:4, p.91).

الميتافيزيقا. فهو انتقال من سؤال موجه لها الى سؤال جذري يطـرح عليهـا مـن موضع نسيانها له، وذلك هو الإشكال الرئيسي. فالاعتبارات التي سقناها علـى امتداد الصفحات السابقة والتي تعلقت برصد "الميتافيزيقي" الذي يظل **الوجـود والزمان** مشدودا اليه، لا تشير في الحقيقة إلا الى عين هـذا الاشـكال. ان طـرح السؤال الأساسي على الميتافيزيقا كسؤال عن معنى الوجود لا يمكن الا أن يعـد لضـرب مـن "الاضطـلاع" الأصيـل للموجـد بهـذا المعنـى مـن خـلال الحســم "الايثيكي" أي الميتافيزيقي بين الأصالة والـلا-أصالـة، علـى حـد تعبـير ميشـال هار[31]. ولكن ذلك لا يعني في الحقيقة انغراسا ميتافيزيقيا **للوجود والزمان** بقـدر ما يعني، من بعض الوجوه، ضربا من التباعد أو من عـدم التـآلف بـين مسـتوى السؤال وأدوات الاجابة، وهو ما يفسره قادامـار (Gadamer)[32] بضـرب مـن البنية الهرمينوطيقية القاضيـة بـأن كـل تجـاوز هـو في ذات الوقـت استـخدام لمـا يتجاوز. ففي نفس الوقت الذي تجتهد فيه بلورة السؤال عن معنى الوجـود مـن أجل تخليص هذا المعنى من المفهوم المأثور للحقيقـة كمطابقـة، وذلك بالالتحاق بمفهومها كلاتحجّب (Ἀλήθεια)، فـان حصولهـا يظـل موكـولا الى الدازايـن. ذلك هو مـا ينتـج مـن تحليـل الفقـرة 44 مـن **الوجـود والزمـان** حيـث ينتـزع الانكشاف انتزاعا من التخفي[33].

ان نسيان الوجود لم يعد يطلق الامكان للسؤال عن معنى الوجــود مـن حيـث حقيقتـه الـتي يقتضـي إدراكهـا إعـداد الموجـد لانتزاعهـا، ولكنـه يطلـق الامكان لسـؤال عـن حقيقـة الوجـود بما هـي نسـيان الوجـود ذاتـه: هـذا هـو المكسب الحقيقـي لجهـود التسـريح الأنطولوجـي الـذي يعتمـل ضمـن **تعـاليم أفلاطون في الحقيقة**، وهاهنا منطلق الأطروحة القائلة بتحـول في تعيـين الحقيقـة

31- م.هار M.Haar, La métaphysique dans *Sein und Zeit* ، ص 103

32- أنظر هـ . ج.قادامـار H.G.Gadamer, Heidegger et l'histoire de la philosophie, in *Heidegger*, Cahier de l'Herne, Ed.de l'Herne , Paris, 1983, pp.128-129 .

33- **الوجود والزمان**، الفقرة 44، وذلك هو معنى الاستشهاد ببرمانيدس .

وهو التحول الذي انتقى أفلاطون ناطقا باسمه من خلال تراوحه، ضمن أمثولة الكهف، بين الإصغاء اليوناني الأصيل للحقيقة كلا تحجب والتعيين الميتافيزيقي لها من الآن فصاعدا كتصويب للنظر . ذلك هو ما يذكر به هيدقر ضمن أعمال ندرة طور (Thor)[34] عندما يقر بأن طرح مسألة الوجود من زاوية المعنى يترك المجال مفتوحا لفهم هذه الزاوية من جهة المشروع الانساني، كانجاز للذاتية. فلعل هذا الضعف الذي يعتري مسألة معنى الوجود هو الذي يبرر الاقلاع عنه الى مسألة حقيقة الوجود، والمرور من انفتاح الدازاين على الوجود الى انفتاح الوجود ذاته.

ولكننا لا نملك هاهنا الا أن نسأل: هل أن ما ترصد " بالمعنى " من المزالق هو الذي استوجب نقل الطرح الى مستوى الحقيقة، أم ان تجذر التسريح الأنطولوجي وتناضجه هو الذي اقتضى مثل هذا التحول، ولا سيما انطلاقا من كتيب **تعاليم أفلاطون في الحقيقة** حيث ظهر أن التخفي هو الطابع الذي يخص الوجود في ذاته بحيث يتجلى نسيان الوجود لا كنسيان يُهمَل فيه الوجود إهمالا وانما كتخفٍّ ينتسي فيه الوجود انتساء[35]. لاشك أن هذا التحول يبرر بالأمرين معا، وكيف لا نذكر عند هذا الحد حرص هيدقر(أنظر ما تقدم، الفصل الثاني) على الجمع، فيما اتصل بانقطاع مشروع **الوجود والزمان**، (أي فيما اتصل بالمرور من السؤال عن المعنى الى السؤال عن الحقيقة) بين سبب يتعلق بتقبل القراء له، وسبب يتعلق ببنية القول عينها. هكذا تكون أطروحة التحول الذي طرأ على مفهوم الحقيقة لدى أفلاطون والذي كرس حقيقة الوجود كتخف ذاتي، مناسبة متميزة يستلزم فيها التسريح الأنطولوجي تعديلا لطرح السؤال، وفي نفس الوقت فهو يسعف "المعنى" ويستنقذه مما قد ينزلق اليه من "الذاتية" أي من ذاتية تقبله.

34- م.هيدقر: ندوة الطور (Thor). أنظر بروتوكول الندوة الذي صدر ضمن مسائل 4، قاليمار، باريس 1976

35- **تعاليم أفلاطون في الحقيقة** ، نفس معطيات السابقة ، ص 163 .

ان التسريح الأنطولوجي الذي يستهدي بحقيقة الوجود سيلاحق من الآن فصاعدا ما يظل مقتصدا في كل انعطاء من انعطاءات الوجود في التاريخ، فتنتظم هذه الانعطاءات وفق اطراد صوريتها وتباعد أصالة المنهل الذي تنبع منه. هكذا مثلا تمتد جذور "القيمة" النيتشوية كضرب من ضروب التفكير الحديث، الى مبدئية المثل الآفلاطوني والتباس تعينه كقبلية من جهة وكشرط للامكان من جهة ثانية. إن هذه المبدئية هي التي تحكم تاريخ الميتافيزيقا بما هو تاريخ الأفلاطونية. فأي تصور عن التاريخ سينبني اذن على أساس هذا السؤال عن الوجود في أفق حقيقته كـ Ἀλήθεια؟ أليس الى مثل هذا الأمر يحيلنا مقال ميشال هار عن البنى الهيقلية القائمة ضمن التصور الهيدقري للتاريخ؟[36].

ان مثل هذا التسريح الأفلاطوني يبدو لنا مستلزما لانتظام عهود الفلسفة وفق اتجاه وحيد يجد لدى تحول مفهوم الحقيقة، عند أفلاطون منطلقا له ولدى تكرس مفهوم القيمة عند نيتشه تحقيقه الأقصى[37]. فلقد تحدد جوهر الحرية لدى أفلاطون خضوعا للمثل بما فيه من الطبع المعياري المحدد لكل سلوك انساني ولكل حقيقة . فاذا كان الوضع الجديد للحرية قد تعين ضمن ميتافيزيقا الحداثة كاضطلاع انساني بالمعيار الذي يخضع له، فان ذلك يقتضي تحديدا جديدا لجوهر هذه الحرية. لذلك لابد من الخروج عن قيود المثل الأفلاطوني بما هو الواضع لمقياس الحقيقة، ولابد من اعداد الأساس الجديد اللازم للحرية في تجوهرها الجديد. تلك هي مهمة ديكارت التي اقتضت قبل كل شئ اعداد الموجود الذي يتم به وضع هذا الأساس على نحو يقيني. فلعل تجربة الشك التي تفضي لدى ديكارت الى **الكوجيتو** هي التي تعين هذا اليقين كانعدام للشك.

36- م.هار M.Haar : Structures Hégeliennes dans la pensée heideggerienne de l'histoire, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1980/1 .

37- أنظر **نيتشه II** ، ص 182 وما يليها : تأويل الوجود كـ Ἰδέα ومفهوم القيمة. وإنّنا فيما نأتي إليه الآن من التحاليل لنحيل من قريب جدا على تفكيك الميتافيزيقا الغربية الذي يعمد إليه هيدقر ما بين صفحتيّ 160 و 203 من العدمية الأوروبية (**نيتشة II**) وخاصة الفقرة المتعلّقة بتأويل الوجود على معنى Ἰδέα ومفهوم القيمة (صص 182-186).

هذا اليقين هو اذن يقين من الذات بما هـي "**أنـا أفكـر**". هكـذا يضـع الانسـان نفسه قبل كل الأشياء، فهو الذات السابقة على كـل الـذوات طالما أن الوعـي بالذات سابق على كل معرفة للأشياء وعلى كل وعي بها. ان الأسـاس المطلـق للحقيقة قد أضحى ماثلا مع ديكارت في هذه القضية البسيطة: "**أنـا أفكـر اذن أنا موجود**". ولكن هذه القضية لا يجب أن تحمـل على معنـى اللـزوم المنطقـي الذي يقوم فيه الوجـود علـى أسـاس التفكـير. ان جـدة **الكوجيتـو** الديكـارتي بالنسبة الى جميع سوابقه تتمثل، مثلما يلاحظ ذلـك ج.ل.مـاريون[38]، علـى اثـر هيدقـر، في كـون التمثـل الـذي يشـير اليـه **الكوجيتـو** لا تقتصـر دلالتـه علـى موضوع التمثل بقدر مـا تمتـد كذلـك الى فعـل التمثـل ذاتـه، بحيـث لا يتحقـق تموضع الموضوع الا بالنسبة الى تمثل واضح. فلنقس المسافة الفاصلة بين أفلاطون وديكارت في ضوء هذا التحـول. ان ظهـور الموجـود بالنسـبة الى الأول أمـر لا يمكن أن يعقل خارج التأسيس المثلي له. فلابد للعقل، في حدود هـذا التصـور، من الانتظام وفق المثل مادام المثل هو الباسط عليه نوره والمـانح للأشـياء بريقهـا الذي تعبر به الى الوجود . ولكن حرية الوعي قد بلغت من الامتلاء ما أضحـى به تموضع الموضوع خاضعا الى وضع الذات. لقد مكّننا أفلاطون من أن نبصـر، ورفع ديكارت هـذا البصـر الى مستوى البصـر بـالبصر . لذلـك فمهمـا اتسـع تعريف الشيء المفكر لدى ديكارت، فانه في كـل الحـالات يشـير الى الفعاليـات التي هي موضوع مباشر لادراكنا. فالأنا يتمثل ذاته في كل تمثـل للموضوعـات، انه في قاع كـل تمثـل لهـا، بـل يكـاد يكـون شـرط امكـان تمثلهـا. فـلا تموضـع للموضوعات الا ضمن قابلية تمثلها الكامنة ضمـن الـذات، بـل بمـا هـي الـذات عينها. تلك هي المسافة الثانية التي ينفصل بها ديكارت عن أفلاطون: لقد كـان المثل عند هـــذا الأخير مرئية (*Visibilité*) ترى ضمنها الأشياء، فـأصبح عنـد ديكارت تمثليتها وشرطا تشترطه الذات عليها حتى يصبح وضعها ممكنا.

38- راجع ج.ل.ماريون J.L.Marion *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975

ولكن تَفَتُّقَ إمكانيات المثل الأفلاطوني على نحو صريح، لئن كان يحتاج الى تذويته الديكارتي الحاسم، فإنه لا يتحقق كإجلاء لطابعه الميتافيزيقي شرطا للامكان الا مع كانط[39]. فالتّعيين الكانطي للوجود كشرط للامكان من خلال الاضطلاع بالذات الديكارتية انما يرجع كذلك الى اجلاء للمثل الأفلاطوني من حيث "امكانياته". وهو ما يعني خاصة أن فهم المثل كشرط للامكان انما هو فهم يستبق تحولات هذا المفهوم من غير أن يجد فيه تعيينا واضحا لهذا المفهوم الجديد. ذلك أن المنفذ الوحيد الذي يمكن منه افتتاح سبيل لتأويل الوجود على معنى شرط الامكان هو صورة الخير (Ἀγαθόν). ولكن هذا التأويل متوقف على تذويت المثل الديكارتي، وعلى هذا الأساس يقوم الموقف الكانطي الذي "ليس مجرد تكرار لديكارت". فديكارت ليس الا "بداية السؤال"، ولن يتجذر هذا السؤال الا ضمن المنهج الترنسندنتالي الكانطي بما هو المنهج الذي لا يتحقق الا انطلاقا من اعتبار الوجه الذي تتقدم به الأشياء الينا. يتعلق الأمر اذن بتفقد ذاتي لمعرفتنا ليس موضوعه موضوع المعرفة في حد ذاته بقدر ما هو كيفية معرفة هذا الموضوع من حيث هي معرفة قبلية.

تتعلق المعرفة الترنسندنتالية بعلاقة المعرفة بالمعرفة القبلية للموضوعات من أجل تحديد امكانيتها، فيظل البحث عن الأساس وعن شروط الامكان هو

39- م.هيدقر ، **نيتشه II**، ص 183 إلى 185:

"Cest seulement par la métaphysique de la subjectivité que le trait essentiel de l'ἰδέα, mais d'abord voilé et retenu -ce par quoi elle rend possible et conditionne- est mis en plein jour et se trouve engagé ensuite dans un jeu effréné (...)

" Le pas décisif dans ce processus, la métaphysique de Kant l'effectue. Elle est à l'intérieur de la métaphysique moderne, le centre du point de vue non seulement chronologique mais essentiellement historial (...)

Kant ne répète pas simplement ce que Descartes avait déjà pensé avant lui. Kant pense d'abord transcendantalement et comprend expressément et sciemment ce que Descartes a posé à l'horizon de l'*ego cogito* en tant que le début de l'interrogation(...)

الانشغال الرئيسي لكانط هاهنا أيضا. فتمثل الأشياء لا يمكن الا على أساس الشروط القبلية الخاصة بالذات العارفة. لقد تحولت قبلية المثل الأفلاطوني لتخص الآن الذات نفسها: لم تعد القبلية مجال هبة الأشياء الى الانسان، بل اضحت شرطه عليها . لذلك نستطيع أن نقول بكثير من السرعة والايجاز إن ما يتمكن منه كانط بواسطة المنهج الترنسندنتالي هو الوعي الذاتي بأفق الانفتاح القبلي والضروري لتمثل الموجود بما هو موجود. هذا الأفق هو معنى الموجود، وهو اذن وجوده. ولكن هذا الموجود لا يمكنه أن ينعطي الينا الا على أساس مطابقته لكيفية تقبلنا له، وهو ما يعني خاصة أن معرفة الأشياء هي معرفة للذات واعادة تعرف اليها، بل إنّ كانط ليذهب الى حد التوحيد بين الامكان القبلي لمعرفة الأشياء والامكان القبلي لوجودها: "إنّ شروط إمكان التجربة عموما هي في الآن نفسه شروط إمكان موضوعات التجربة"[40].

فهلا تعرفنا، ضمن هذا التحول الكانطي، الى ترسّب الامكانيات المحبوسة لصورة الخير الأفلاطوني ولاسيما خاصيتها القبلية والتمكينية ؟.

لا شك أنه يمكننا المواصلة في التفكيك الهيدقري الى حدّ هيقل ونيتشه، ولكن غاية هذا الاستعراض هي تعيين خاصيات التسريح الأنطولوجي في ضوء تعيين وجهة السؤال عن الوجود بما هي حقيقة الوجود. فهذا التسريح ينظم تعاقب العهود التاريخية للوجود كفقدان متزايد لحقيقة الوجود، كتسابق (بجميع معاني التسابق) نحو تجذير قبلية الوجود وتمكينيته أي نحو تأويلهما كأساس بل كأساسية الوجود ذاتها. لذلك فان الصروح الميتافيزيقية التي تتخذ لنفسها هذا الوجه من أساسية الوجود انما تتداعى بمعنيي التداعي. فهي، في اتصالها ببعضها، على ضرب من الترابط "المنطقي" تحكمه مفاهيم كالتحول أو الطفرة

40- كانط ، **نقد العقل الخالص** *Critique de la Raison pure* ، الترجمة الفرنسية لترمساق وباكو (Tramesaygues et Pacaud) الصادرة عن دار .P.U.F ، باريس 1968، ص 125 (أنالوطيقا المفاهيم).

(Métamorphose - mutation)[41]، ولكن هذا الترابط هو "شكل الاتصال الداخلي" بين الصروح الميتافيزيقية، واذن فان منطق المرور الذي بموجبه يترجم الوجود من المثل الى الذات، ومن الذات الى الذات الترنسندنتالية ... هو منطق "داخل الميتافيزيقا"، انه منطق نسيان الوجود، انه خيط مثولات الوجود ضمن الأسس المتتالية التي تمثلها عهوده بمفاهيمها المحددة. ولكن هذه المثولات هي في عين الوقت، ومنذ التحول الذي طرأ على مفهوم الحقيقة لدى أفلاطون، انحباسات للوجود يحتجب فيها جوهره فلا ينعطي منه الا المفهوم المؤسس للنسق. وهكذا فان عهود الوجود ضمن تاريخ الوجود ليست الا قصود الوجود بما في القصد من معاني الانعطاء والتوجه ولكن كذلك من معاني الانعطاء بحسبان، وهل القصد الا الحسبان وضبط للنفس عن كل انفراط ؟ أن كل ظهور للوجود هو في الآن عينه ضمور له، فذلك هو "منطق" توالي العهود التاريخية للوجود. ولكن هذه العهود عمياء عنه، فلا تتمسك بغير ما ينعطي من الوجود وما يمثل منه، فذلك هو أساسها ولكنه أساس لاأساسي. فلعل ذلك هو ما يدعو هيدقر الى أن ينتبه الى ما اقتصد في تعينات الوجود الميتافيزيقة من خلال خاصيتي القبلية والتمكين أي من خلال الخاصيتين اللتين كبلتا الوجود منذ تقدّره الأفلاطوني (هاهنا أيضا يمكن أن تؤخذ عبارة التقدر بالمعنى الحسابي وكذلك بالمعنى النحوي الذي يحوي اشارة الى ما لا يظهر، ما لا يقال)، ولعل ذلك هو أيضا ما يدعوه الى أن يعتبر أن الأسس التي تنتخبها الأنساق الفلسفية لنفسها، "ليست أسسا بالمرة".

ان السؤال عن الوجود في أفق حقيقته يطلق اذن تاريخا لحقيقة الوجود بما هي لا تحجب، أي تاريخا لقصوده (بالمعنى الذي كنا حددناه سابقا). ولذلك فان الفكر، اذا تعين عليه أن ينفتح على الوجود على نحو غير ميتافيزيقي، سعى الى استنقاذ هذا اللاميتافيزيقي من التحديدات الميتافيزيقية التي

41- انظر بروتوكول الندوة الملتئمة حول **الزّمان والوجود**، ضمن *Questions IV* ص 89 وما يليها.

قاربته. وذلك هو شأن القبلية كخاصية من خصائص الوجود لم تدرك الا في حدود الميتافيزيقا ولو أنها اذا ما اعتبرت على نحو ما، فضحت بعض ما احتجب من حقيقة الوجود. يقول هيدقر:

"L'élucidation de l'***a priori***, ayant ici pour but de caractériser la distinction de l'Etre et de l'étant, pourra du même coup démontrer que rien de marginal, d'isolé n'a été imaginé dès la pensée de l'***a priori***, mais que quelque chose de trop proche au contraire a été compris "[42].

ولكن تجاوز القبلية الميتافيزيقة للوجود الى قبليته الأصلية أو الى اقباليته الحرة التي يأتلف ضمنها مع الانسان تقتضي:

1) تخليص القبلية من معنى الأسبقية في الزمان،

2) تحديدها زمانيا ولكن وفق معنى من الزمان أعمق من معناه المأثور،

3) تعيين الوجود في ذاته على أنه هو القبلي، اي التراجع عن اعتبار القبلية ضربا من ضروب الوجود،

4) رد ذلك الى اللحمة الجوهرية بين الوجود والزمان بعد أن تهيأ الأمر لهذه اللحمة بتحليل وجه الزمانية الحقيقية للوجود كقبلية.

سيتعلق الأمر إذن بافراغ الادراك الميتافيزيقي للقبلية (وفق الأرضية الأفلاطونية لهذا الادراك) من عدم جوهريته. وهذا الافراغ رهين الحصول على فهم أصيل للزمان. ذلك أنّ الوجود ليس في حد ذاته محتاجا الى أي ترتيب يكون له منه أولوية ما. إنّ أولويّة الوجود أو قبليته لا يجب أن تفهم على معنى محمول من محمولاته. ان شرط الفهم الأصيل للوجود هو ادراكه من زاوية الحقيقة كلا-تحجّب، ولكن الحقيقة منذ أفلاطون قد تعينت ضمن علاقتها بالعقل والتعقل، فاختصر جوهرها اذن في استقامة النظر. ان النية التأسيسية الأفلاطونية هي التي تفسر ما يطرأ لديه من التحول على مفهوم الحقيقة وما يتكرس في خلال ذلك من الوضع بالنسبة الى الوجود المثلي. لذلك فان الميتافيزيقا برمّتها، ومنذ

42-- نيتشه II ، ص 170

انطلاقها الأفلاطوني، لا تتلقى الوجود الا على جهة الأساس القبلي. بل ان هيدقر ليذهب في بعض نصوصه الأخيرة (أنظر **نهاية الفلسفة ومهمة الفكر**) الى حد التراجع في أطروحة التحول هذه[43].

ان انعطاء الوجود الى الميتافيزيقا، إذن، هو انعطاء مقتصد، لذلك فان أسس الصروح الميتافيزيقية المتعاقبة "ليست أسسا بالمرة"، بل ان الضياء الذي يمثل فيه كل ماثل (كل موجود) هو الذي شغل الميتافيزيقا عن موضع الانفتاح والحرية الذي يمكنها في كل مرة أن تسلط فيه هذا النور أو ذاك .

هاهنا ينتقل الفكر الى تعيين السؤال عن الوجود كسؤال عن الموضع بعد أن كان تعين كسؤال عنه كمنسي ثم كمعنى ثم كحقيقة .

ان المنفتح الذي تعتمل ضمنه كل التأسيسات الميتافيزيقية من غير انتباه هو ما يقبل هيدقر على بلورته ضمن مفهوم الخلوة (*Lichtung*)[44] الذي يشير – ضمن نموذج الغاب الكثيف الى المنفتح الذي تنفرج فيه هذه الكثافة على نحو يصبح فيه ملعبا للنور والظلال، للصوت ولصدى الصوت. فالميتافيزيقا، من أقصاها الى أقصاها، لم تدرك غير الحضور الذي يؤسس الأشياء الحاضرة، سواء أكان هذا الحضور نورا **مثليا**، أم بريقا **للوعي** يتم بموجبه تمثل الأشياء. ولكن بريق الوعي وبريق المثل غير ممكنين خارج المنفتح الذي يخلو لهما ويمتلئ بهما في آن: " ألا إنّ البريق – فيما يقوله هيدقر – لا يكون ممكنا الا متى كان ثمة منفتح بعد. فليس شعاع النور هو الذي يبدأ فينشئ المنفتح، وانما شأنه أن يسعى في الخلوة ويقيسها"[45]

ان تحليل الخلوة يفضي الى إدراك الحضور لا من حيث ما يحضر ضمنه أي من حيث الحاضر ولكن من حيث أساس هذا الحضور عينه. فالميتافيزيقا لم تدرك من الحضور (*ousia*) الا ما به يكون أساسا للحاضر وللأشياء الحاضرة، ولكن اقبال الحضور على الانسان وائتلافه معه يظل محبوسا عنها. لذلك فان

43- نهاية الفلسفة ومهمّة الفكر، *Questions IV*، صص 135-136.
44- نفس المصدر السابق ، ص ص 127 وما يليها.
45- نفس المصدر السابق ، ص 129

السؤال عن الوجود اذا ما استهدى بموضعيته كان همه ادراك العلاقة بين الوجود والانسان[46]. فان انفتاح الانسان على الوجود هو الذي يدع الحضور يقاربه. ولكن هذه المقاربة تستلزم فضاء يخلو للنور ويفرغ له. لابد اذن من تصور هذه العلاقة كعلاقة انفتاح يقارب فيها الوجود الانسان وينعطي اليه على نحو ليس فيه أي ضرب من ضروب الذاتية المتقبلة، وليس فيه أي تراتب موح بتخارج بينهما: هكذا يكون الوجود هو القبلي على معنى الاقبالي، وتكون العلاقة بين الانسان والوجود ضربا من التعاند، لا من العند، ولكن من العندية التي يكون فيها كل منهما عند الآخر.

ولكن فهم الوجود كقبلية أي كاقبالية، وتحديد هذه الاقبالية انطلاقا من الخلوة، يوشك أن يرتدّ بنا الى عين البنية الميتافيزيقية التي نروم مغادرتها: اذ ما معنى أن يحتفظ هيدقر بوضع الخلوة كشرط امكان لكل بريق اي لكل تعين مفهومي للوجود ميتافيزيقيا ؟ أليس في هذا المسار تطبيق لبنية السؤال الميتافيزيقي (ما هو معنى الموجود؟) على بنية السؤال الذي يرمي الى مغادرة الميتافيزيقا (ما هو معنى الوجود؟)[47] بحيث لا نحصل من خلال كامل هذا المجهود الا على ضرب من ميتافيزيقا الميتافيزيقا؟. ما الفرق بين القبلية التي تعانيها الميتافيزيقا والقبلية التي يتعلق الأمر الآن بأن نحملها على معنى الوجود في حد ذاته ؟ ان الفرق يكمن في طبيعة الزمانية المحددة لهذه القبلية، وذلك هو ما تعنى به محاضرة **الزمان والوجود** (1962).

فالوجود قد تعين منذ البداية انتشارا للحضور (*Parousia*)، وهو لذلك محدد في جوهره بالزمان من غير أن يعني ذلك أنه شئ زماني. والزمان هو ما يمضي ولكنه في مضيه باق فلا ينطفئ كزمان بل هو يوجد، انه انتشار الوجود. فلا الوجود شئ في الزمان، ولا الزمان شئ موجود، بل يحدده الوجود بما هو

46- بروتوكول ندوة الطور (Thor) ضمن **مسائل** *Questions IV* ، ص 279.

47- ذلك هو السؤال الذي يطرحه السيد هـ. منجيس على هيدقر (انظر:
H. Mongis, *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, La Haye, 1976, Préface.

انتظام المضي والبقاء لا بما هو موجود من الموجودات. لذلك فلعله لم يعد بامكاننا حتى أن نقول عن الوجود والزمان انهما موجودان، لأن مثل هذا القول ينزلهما بمنزلة الموجود. بل يقترح هيدقر أن نقول: يقبل الزمان – ويقبل الوجود[48]. فما هو المعطى في هذا الاقبال ؟ لئن نحن لم ننتبه ضمن الوجود الا الى اطلاق انتشار حضور الحاضر (الموجود الحاضر) لم نفهم من الوجود الا كونه وجود الموجود أي موجوديته. فلننتبه عوضا عن ذلك الى الاطلاق نفسه، سيتبين ساعتها أن الاطلاق هو تحرير من التحجب، وهذا التحرير هو ما ينعطي ضمن الاقبال: فالوجود ينعطي في خلال تاريخه على وجوه عدة هي الواحد البرمانيدي وهي المثل الأفلاطوني، وهي الجوهر الأرسطي، ... وهذه الوجوه هي التي يقبل فيها الوجود، وهي كل ما يعطيه الوجود، وكل ما يهبه: انها هباته. ومعنى ذلك أنه لا ينعطي ولا ينوهب، بل يظل محتجبا عما يهبه. لذلك فعبارة "هبة الوجود" لابد أن تفهم على معنيين:

1- فهي الهبة التي مصدرها الوجود، واذن فان الوجود لا ينعطي ضمنها ويظل متخفيا.

2- وهي ما يهبه الوجود، واذن فهي ليست غريبة عنه، بل تنتمي اليه بما هي "الوجود في أفق تأسيس الموجود"[49] .

ان انعطاء الوجود بهذا المعنى هو " قصد " الوجود *(Le Destiner)*، لذلك فتاريخ الوجود ليس انتظام الأنساق وفق منطق مغلول الى عين المنطق الذي يحكم الأنساق. بل هذا التاريخ هو قصود الوجود التي ينبسط فيها الوجود في عين الوقت الذي يعز فيه[50]، فقصود الوجود عارية بما هي مقاصده ومتخفية بما هي اقتصاداته.

48- معطيات الهامش السابق عينها ، ص 18 وما يليها.

49- الزّمان والوجود، ضمن *Questions IV*، *ص 24*.

50- كذلك نفهم اقرار هيدقر بأن فكرة "القبلي (***a priori***)" ليست فكرة شئ هامشي أو معزول، بل هي فكرة شئ قريب ومجاور ، قريب ومجاور للوجود (أنظر **نيتشه اا**، ص 170).

وأما الزمان فقد دأبنا على تصوره على أساس هيمنة الآن الحاضر. فيتلاشى بذلك الماضي بما هو فقط "ما كان"،أي ما انقضى وجوده، ويتلاشى المستقبل بما هو فقط "ما ليس حاضرا بعد". ولكن الوجود -- بما هو انتشار الحضور -- لا يعطي للحضور معنى الزمان الحاضر. بل هو (الحضور) الحضور الينا، والالتقاء بنا: لذلك فان انسانية الانسان -- بقطع النظر عن التعيينات الميتافيزيقية لها كذاتية أو كإرادة ... -- هي هذا الالتقاء بالوجود ادراكا لهبته وتلقيا لها واستدعاء.

فبهذا المعنى لا يكون انتشار الحضور واقباله علينا بمجرد التقاء بالحاضر، بل هو التقاء بالماضي من حيث هو اعتراف بحضوره الينا لا بحاضريته، والتقاء بالمستقبل اعترافا بحضوره الينا لا بحاضريته. إن الزمان الحقيقي ليس قيسا للآنات ولكنه تبعيد الأبعاد الزمانية أي منحها الوجود الذي نلتقي به وجودا لما كان أو وجودا لما هو آت. ولنتنبه هاهنا الى أن الوجود الذي نقصده في وجود ما كان ووجود ما ليس بعد، ليس وجودهما الحاضر، ولكن حضورهما الينا كعدم حاضرية.

بهذا المعنى يكون الزمان خلوة الوجود بما هو وجود الحاضر ووجود عدم الحاضر الذي هو الماضي ووجود عدم الحاضر الذي هو المستقبل.

ولكن السؤال يطرح من جديد عن هذه الخلوة أليست شرطا للامكان ؟ أليس تصور الزمان خلوة للوجود يؤول بنا الى ميتافيزيقا للوجود نسلط فيها الزمان أساسا له: ما الذي يجمع الزمان والوجود ؟.

ان الاجابة عن هذا السؤال تقتضي أن نلاحظ:

1- أن اطلاق انتشار الحضور (الوجود) ليس اطلاقا للوجود لأن الوجود لا ينتشر، الا قصديا، اي بحجب جوهره دون ما ينتشر.

2- أن الزمان -- بما هو التّبعيد الزماني -- ليس استحضارا للأبعاد الزمانية بل هو نشر للحضور عليها في نفس الوقت الذي تنزع فيه عنها صفة الحاضرية.

واذن فاذا كان ثمة ما يجمع بين الزمان والوجود، فان الذي يجمع بينهما لا يمكن أن يكون شرطا ممكّنا لهما، لسبب بسيط وهو أن هذا الشرط لا يمكن من أي شئ: فالوجود لا ينتشر الا كاحتجاب واذن فهو لا ينتشر، والزمان لا ينتشر كحاضر وانما كعدم حاضر. لذلك فلا شرط لاجتماع الزمان والوجود: بل هو العهد بينهما (*Ereignis*) : الزمان والوجود يتعاهدان.

فاذا كانت قوة الوهب التي للوجود تتمثل أساسا في حبسه لجوهره عن كل هبة، واذا كانت قوة التبعيد التي للزمان الحقيقي تتمثل في شد ما مضى، عن أن يكون حاضرا، وحفظ ما ليس بعد، عن الحاضر، أفلا يكون الاحتجاب ساعتها هو أخص خصائص عهد الزمان والوجود: أوليس هو عهد الاحتجاب؟

المصادر والمراجع

I– أعمال هيدقر :

أ– نشير أولا الى العدد العاشـر مـن مجلـة " *Heidegger studies* " وهو يحتوي آخر المعلومات التي بلغتنا عن نشـر الأعمـال الكاملـة لهيدقـر حسب البرنامج والأقسام المقررة لها . كما يحتوي العدد المذكور – ككل الأعداد الآخرى – على ثبـت بمـا ترجـم مـن تلـك الأعمـال الكاملـة الى اللغات الانقليزية والفرنسية والايطالية .

ب – كما نلفت الانتباه الى القائمات البيبليوغرافية التي كنا أحلنا عليها بالهامش 4 من هوامش المقدمة (أنظر ما تقدم من هذا العمل) .

M.Heidegger: *L'Etre et le Temps,* trad.R.Boehms et A.de Waelhens, Gallimard, Paris, 1964 - trad. F Vezin, Gallimard, Paris, 1986.

Kant et le problème de la métaphysique, trad.W.Biemel et A.de Waelhens, Gallimard, Paris, 1953.

Introduction à la métaphysique, trad.G.Kahn, P.U.F.Paris 1958, Gallimard, Paris, 1967 .

Chemins qui ne mènent nulle part, trad.W.Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962.

Essais et Conférences, trad.A.Préau, Gallimard, Paris, 1958.

Le Principe de Raison, trad.A.Préau , Gallimard, Paris, 1962.

Héarclite (Séminaire avec E.Fink) , trad.J.Launay et P.Lévy, Gallimard, Paris 1973.

Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine, trad.J.- F.Courtine, Gallimard, Paris, 1977.

Acheminement vers la parole, trad.Jean Beaufret, W.Brokmeier et F.Fédier, Gallimard, Paris, 1976 .

Nietzsche I et II, trad.P.Klossowski, Gallimard, Paris, 1971.

La " Phénoménologie de l'esprit " de Hegel, trad.E.Martineau, Gallimard, Paris, 1984 .

Aristote, Métaphysique Θ 1-3 (De l'essence et de la réalité de la force), trad. B.Stevens et Pol Vandevelde, Gallimard, Paris, 1991 .

Concepts fondamentaux, trad.Pascal David, Gallimard, Paris, 1985.

De l'essence de la liberté humaine, trad.E.Martineau, Gallimard, Paris, 1987 .

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. J.F. Courtine, Gallimard, paris, 1985 .

Qu'appelle-t-on penser ?, trad.A.Becker et G.Granel, P.U.F.,Paris, 1959

Qu'est-ce qu'une chose ? trad.J.Reboul et J.Taminiaux, Gallimard, Paris, 1971 .

Les Concepts fondamentaux de la métaphysique, trad. D.Panis, Gallimard, Paris, 1992 .

Les Hymnes de Hölderlin "La Germanie" et "Le Rhin", trad.J.Hervier et F.Fédier, Gallimard, Paris, 1988 .

Approche de Hölderlin (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris, 1962, nouvelle édition augmentée, 1973 .

L'affaire de la pensée, trad.Alexandre Schild, T.E.R.1990 .

L'auto affirmation de l'université allemande, trad.G.Granel, T.E.R., 1987.

Interprétations phénoménologiques d'Aristote, trad. J.F. Courtine , T.E.R., 1992.

Questions I (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris, 1968 .

Questions II, (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris, 1957.

Questions III (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris, 1966 .

Questions IV (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris, 1976 .

دراسات حول هيدقر :

نقتصر في هذه القائمة على الأعمال التي تبدو لنا الأقدر على التمهيد لفكر هيدقر ولو أننا لا نقف فيها عند حد المداخل العامة (وتتخلل هذه القائمة أعمال اخرى غير مخصصة لهيدقر ولكننا اعتمدناها خلال هذه الدراسة):

Adorno T.W, *Jargon de l'authenticité* , trad. E.Escoubas, Payot, Paris, 1989.

Aubenque P., *Martin Heidegger (1889-1976) :* in Memoriam, in Les études philosophiques, 1976, n° 3.

Bast R.A., & Delfosse H-P., *Handbuch zum Textstudium von M.Heideggers "Sein und Zeit",* Frommann-Holzboog, stuttgart, 1979

Beaufret J., *Dialogue avec Heidegger,* Minuit, Paris, 1973 (T:1:Philosophie grecque), 1973 . (T:2 Philosophie moderne), 1974 (T. 3: Approche de Heidegger), 1985. (T.4 :Le chemin de Heidegger).

Biemel W., *Le concept de monde chez Heidegger,* Vrin, Paris, 1987 .

Birault H., *Heidegger et l'expérience de la pensée,* Gallimard, Paris, 1978 .

Bourdieu. P. , *L'ontologie politique de Martin Heidegger,* Minuit, Paris, 1988 .

Bouveresse J. , *Le philosophe chez les autophages,* Minuit, Paris, 1984 .

Brisart R. , *La phénoménologie de Marbourg (ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de "Sein und*

Zeit"), Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1991 .

Canguilhem G., Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ?, in *Critique*, n° 242, Juillet 1967 .

Charrue J-M., *Plotin lecteur de Platon*, S.E. Les Belles Lettres, Paris, 1987 .

Cotten J-P., *Heidegger*, Seuil, Paris, 1974 .

Courtine J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990 .

David A., Pardonner à Heidegger ? , in *Exercices de la patience*, n° 3/4, Print. 1982, pp.189 à 206 .

Derrida J. , La pharmacie de Platon, in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972 , pp.77 à 213.

De la grammatologie, Minuit, Paris, 1967 .

De l'esprit . Heidegger et la question , Galilée, Paris 1987 .

Farias V. , *Heidegger et le nazisme*, Verdier 1987 .

Gadamer H.-G. , Heidegger et l'histoire de la philosophie , in *Heidegger*, Cahiers de l'Herne, Ed. de l'Herne, Paris, 1983 , pp.115 - 130 .

Garulli E. , L'unité idéale de la pensée de heideggerienne d'après un essai de G.Vattimo, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier/Mars 1967, pp.116-125 .

Goldschmidt V. , *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier, éd.Montaigne, Paris 1970.

Granel G. , Remarques sur l'accés à la pensée de M.Heidegger : " *Sein und Zeit* ", in *Histoire de la philosophie, idées, doctrines, le XXè siècle*, sous la direction de F.Châtelet. Librairie Hachette, Paris 1973 .

Les craquelures du texte, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1989, n° 1, p.37 et ss.

Greish J., *Ontologie et temporalité (Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, P.U.F. (Epiméthée), Paris, 1994 .

Grondin J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger,* P.U.F. (Epiméthée),Paris, 1987.

L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Vrin, Paris, 1993 .

Habermas J. , *L'oeuvre et l'engagement,* Cerf, Paris 1988 .

Haar M. , *Heidegger et l'essence de l'homme,* Jerôme Millon, Grenoble 1990 .

Le Chant de la terre, Heidegger et les assises de l'histoire de l'Etre, Ed. de l'Herne, Paris 1987 .

Structures hegeliennes dans la pensée heideggerienne de l'histoire, *in Revue de Métaphysique et de Morale,* Janvier/Mars 1980, pp.48 à 59 .

La métaphysique dans " *Sein und Zeit* ", ***in*** *Exercices de la patience*, n° 3/4, print 1982, pp.97 à 112 .

Hermann F.W. von , *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987 .

Janicaud D., *L'ombre de cette pensée*, Millon, 1990 .

La puissance du rationnel, Gallimard, Paris, 1985 .

et Mattéi J.-F., *La métaphysique à la limite,* P.U.F. (Epiméthée), Paris, 1983 .

et Cometti J.P., *Etre et Temps de M.Heidegger : Questions de méthode et voies de recherches*, Sud, 1989 .

Kelkel A.L. , *La légende de l'être . Langage et poésie chez Heidegger,* Vrin, Paris, 1980 .

Marion J.-L. , *Réduction et donation,* P.U.F.(Epiméthée), Paris, 1989.

Sur l'ontologie grise de Descartes, Vrin, Paris, 1975 .

Mattéi J.-F. , Le Chiasme heideggerien, in *La métaphysique à la limite* (mentionné plus haut).

Mongis H. , *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, La Haye, M.Nijhoff, 1976

Moysse D., La morale bouleversée : la question de l'ethique chez Martin Heidegger, in *Heidegger Studies*, Vol.VIII, 1992 .

Ott H., *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, Payot, Paris, 1990 .

Palmier J.-M., *Les écrits politiques de Heidegger*, L'herne, Paris, 1968 .

Pöggeler O., *La pensée de M.Heidegger*, trad.M.Simon, Aubier, Paris, 1967 .

Richardson W.J., *Heidegger throught phenomenology to thought*, M.Nijhoff, The Hague, 1967 .

Sallis J. , *Délimitations, La Phénoménologie et la fin de la métaphysique*, Aubier, Paris, 1990 .

Taminiaux J. , *Lectures de l'ontologie fondamentale, Essais sur Heidegger*, Jerôme Millon, Grenoble, 1989 .

Le regard et l'excédent, M.Nijhoff, La Haye, 1977 .

Recoupements, Ousia, Burxelles, 1982 .

Vattimo G. , *Introduction à Heidegger*, Ed. Cerf, Paris, 1985 .

Les aventures de la différence, Minuit, Paris, 1985 .

Vezin F., La traduction comme travail phénoménologie, in *Heidegger Studies*, 1987/1988, Vol 3/4, pp.109 à 122.

Vieillard Baron J.L. , *Le temps, Platon.Hegel. Heidegger*, Vrin, Paris, 1978 .

Volpi F. , et autres, *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers Dordrecht, Boston, London, 1988 .

Zarader M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin , Paris, 1986 .

الفهرس



صدر في سلسلة "مفاتيح"

يديرها حسين الواد

حسين الواد
مدخل إلى شعر المتنبي

محمد الهادي الطرابلسي
تحاليل أسلوبية

عمر الشارني
المفهوم في موضعه
العلاقة بين الفلسفة والعلوم

الصادق قسومة
النزعة الذهنية في رواية الشحاذ لنجيب محفوظ

محمد القاضي وعبد الله صولة
الفكر الاصلاحي عند العرب في عصر النهضة

عبد القادر المهيري
أعلام وآثار في التراث اللغوي

شكري المبخوت
سيرة الغائب، سيرة الآتي.
السيرة الذاتية في كتاب الأيام لطه حسين

حسين الواد
البنية القصصية في رسالة الغفران

جلال الدين سعيد
معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية

عبد الفتاح ابراهم
مدخل في الصوتيات

محمد الخبو
مدخل إلى الشعر العربي الحديث
"أنشودة المطر" لبدر شاكر السيّاب نموذجا

"لو أنّ فرنر هايزنبرغ أراد الآن أن يعرض علينا بعض تأملاته الفيزيائية-النظرية على طريق صيغة العالم المطلقة التي يبحث عنها، لما قدر على متابعة عرضه ذاك أكثر من مستمعين أو ثلاثة في أحسن الأحوال. أما نحن، فإننا لا شكّ متخلّون عن كل ادّعاء للفهم المباشر.

ولكن الأمر غير ذلك إذا ما تعلّق بالتفكير الذي نسميه فلسفة، إذ يكون عليها أن تعطينا "حكمة للحياة" إن لم يكن عليها أن تعطينا تعاليم "من أجل حياة سعيدة". ولكن مثل هذا الفكر قد يوجد اليوم في وضع يقتضي تأملات شديدة البعد عن حكمة يُعمل بها. فلعلنا بتنا في حاجة إلى فكر يقع عليه أن يتأمّل المأتى الذي منه ينال الرسم ومنه ينال الشعر ومنه تنال النظرية الفيزيائية-الرياضية، كلٌّ ما به يتعين. سيكون علينا ساعتها أن نتخلى هاهنا أيضا عن كلّ إدعاء للفهم المباشر..."

مارتن هيدقر

1976-1889

محمد محجوب

أستاذ مساعد بجامعة تونس الأولى

صدر له:

- **محاولة في أصل اللغات** لروسو، ترجمة، 1985 .
- **المدينة والخيال، دراسات فارابية**، 1989.
- **تقريظ الحكمة** لموريس مرلو بونتي، ترجمة وتقديم، 1995.

السعر: 5.000 دت
ISBN 9973-703-17-0 (Coll.)
ISBN 9973-703-47-2 (N° du volume)